REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

DEUXIÈME ANNÉE. — NUMÉRO 8

OCTOBRE 1921

LA SOUMISSION AU CONFESSEUR EST-ELLE UN ACTE D'OBÉISSANCE? ..... O. Marchetti 325

NOTES ET DOCUMENTS :

UN SERMON DE S. AUGUSTIN SUR LE PRÉCEPTE DE LA CHARITÉ ..... Dom A. Wilmart 351

LA PÉNITENCE ET L'APOSTOLAT ..... P. Galtier 373

DANS SON *TRAITÉ DE L'ORAISON* S. PIERRE D'ALCANTARA A-T-IL DÉMARQUÉ LOUIS DE GRENADE? ..... P. Dudon 384

OBSERVATIONS ET REMARQUES : 4. *SUR LA QUIÉTUDE* ..... P. S. 402

COMPTES RENDUS :

SILVERIO DE S. TERESA : OBRAS DE S. TERESA DE JESUS. Tom. I-VI (J. de Guibert). — *F. PIJPER* : DE KLOOSTERS (J.-B. Poukens). 405

CHRONIQUE 415

BIBLIOGRAPHIE 426

TABLES DU TOME II 434

ADMINISTRATION

TOULOUSE
9, rue Montplaisir, 9

PARIS (VIIe)
5, place Saint-François-Xavier, 5

Tous droits réservés.

Revue d'Ascétique et de Mystique

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 96 à 112 pages in-8°

Abonnements :

Les abonnements sont annuels et partent de janvier.

FRANCE et BELGIQUE..... **12 fr.** — UNION POSTALE..... **15 fr.**

Un Numéro séparé : **4 fr.**

Les numéros des années écoulées ne sont pas vendus séparément.

Prix d'une année écoulée : **15 fr.**

ADMINISTRATION { Toulouse, 9, rue Montplaisir. *Chèques-postaux*, Toulouse, c/c. 593.
Paris (7e), Bureaux des *Etudes*, 5, place Saint-François-Xavier. *Chèques-postaux*, Paris, c/c. 155-55.

Tout ce qui concerne la **RÉDACTION** doit être adressé au *Secrétaire* de la Revue, le R. P. J. DE GUIBERT, 9, rue Montplaisir, Toulouse.

AVIS IMPORTANTS

Certains numéros de la *Revue* étant complètement épuisés, l'Administration ne pourra désormais fournir les deux premières années de la *Revue* que suivant les occasions qu'elle trouvera d'en reconstituer des collections complètes.

Suivant l'usage, l'abonnement à la *Revue* est *payable d'avance* et court jusqu'à ordre contraire. Il est considéré comme renouvelé pour un an si le *premier numéro* de l'année est accepté par l'abonné. Si le montant n'en est pas envoyé dans les deux mois qui suivent, les frais de recouvrement et de réclamation sont à la charge de l'abonné.

Le mode de paiement le plus économique est :

1. **Pour la France**, l'envoi d'un chèque postal à l'*Administrateur de la Revue*, Toulouse, 9, rue Montplaisir, c/c. *Toulouse 593.*

(Ceux de nos abonnés qui ont des paiements à faire à l'administration des *Etudes*, c/c. M. JALABERT, *Paris, 155-55*, peuvent y joindre le montant de leur abonnement à la *Revue*, en ayant soin de spécifier exactement cette destination).

2. **Pour la Belgique**, chèque-postal à l'administration de l'APOSTOLAT DE LA PRIÈRE, 24, rue des Augustins, Tournai, *c/c. 28.542.*

3. **Pour l'Etranger**, mandat-poste international ou chèque sur une banque de Paris ou Toulouse.

NOTA. — Avoir soin de répéter sur le talon des chèques-postaux et mandats le **nom de la Revue et l'adresse de l'abonné.**

Toulouse. — Imprimerie Catholique Saint-Cyprien. — I. VIDAILLON

LA SOUMISSION AU CONFESSEUR

EST-ELLE UN ACTE DE LA VERTU D'OBÉISSANCE?

La question ainsi posée n'intéresse pas seulement la pure spéculation, mais aussi, et à un haut degré, la pratique; ce n'est, en effet, qu'après l'avoir résolue, qu'il est possible de préciser les droits des confesseurs et les devoirs des pénitents dans la direction spirituelle. Sur les uns et sur les autres, anciennement comme de nos jours, des principes ont été parfois émis qui ne sont ni exacts, ni sans danger.

Il ne s'agit pas ici, faut-il le dire, de mettre en discussion le moins du monde l'utilité, la nécessité même, de la soumission à un directeur spirituel pour toute âme qui désire sincèrement avancer dans la voie de la perfection. Ascètes anciens et modernes sont entièrement d'accord sur ce point : on peut voir les témoignages autorisés réunis dans les grands ouvrages d'Alvarez de Paz (1) et du P. de La Reguera (2), chez qui sont allés se fournir abondamment les auteurs plus récents.

Ce n'est pas davantage une question de mots que nous voulons soulever. Nous reconnaissons sans difficulté que, soit dans les livres de piété, soit dans les traités scolastiques, la soumission au confesseur est souvent appelée

(1) *De Vita Spirituali, eiusque perfectione*, l. V, p. II, c. 13. Lugduni, 1608, p. 1058.

(2) *Praxis Theologiae Mysticae*, l. VIII, q. 1, § II. Romae, 1745, vol. 2, p. 373.

obéissance. Mais nous voulons examiner en ce moment si vraiment cette soumission est un acte de la vertu morale infuse d'obéissance, et si elle en a, par suite, les privilèges et le mérite.

Avant toute réponse il est nécessaire de s'entendre sur la nature de la vertu d'obéissance. On en trouve souvent employées des notions incomplètes ou impropres (1). Tantôt, par exemple, on entend par obéissance l'abnégation de soi et le sacrifice de la volonté propre, de quelque manière qu'on les pratique (2). Nous reconnaissons volontiers que l'obéissance comporte toujours un sacrifice de la volonté propre, mais il est impossible d'admettre que tout sacrifice de la volonté propre, dans la patience, par exemple, ou dans la résignation chrétienne, soit un acte d'obéissance.

Ailleurs on appelle obéissance la conformité de notre volonté à celle d'un autre, quel qu'il soit (3). Là encore, il est vrai que tout acte d'obéissance suppose la conformité de notre volonté à celle d'un autre ; mais il n'est pas vrai que toute conformité de volonté soit obéissance ; ce n'est pas le cas, par exemple, pour la conformité à la volonté

(1) La Sainte Ecriture elle-même emploie ce mot en un sens métaphorique lorsque elle dit à propos de Josué arrêtant le soleil : *obediente Deo voci hominis* (*Iosue*, 10.14). Le Card. Bellarmin explique ainsi le passage : « Significatur enim in his verbis, Deum tam prompte fecisse quod Iosue fieri cupiebat, ac si ad nutum ei parere voluisset, hoc est, fecisse id quod facere solent qui dominis suis libenter obediunt. » *(III Controvers. Generalis*, 3ª controv. princip. *de bonis operibus in part.*, l. 1, c. 8, Mediolani, 1721, vol. IV, p. 1028). Rien n'empêche d'employer une métaphore semblable en parlant des hommes.

(2) S. Laurent Justinien, *De ligno vitae : de virtute obedientiae*, c. 1, après avoir donné la définition ordinaire, ajoute : « Est *etiam* obedientia spontaneum et rationabile propriae voluntatis sacrificium, sive obedientia est pio studio propriae voluntatis abnegatio. »

(3) Vallgornera. *Mystica Theologia Divi Thomae*, vol. 2, Append. n° 407, et d'autres avec lui, écrivent : « Obedientia est quaedam specialis virtus, qua redditur prompta hominis voluntas ad explendam voluntatem alterius. »

d'un ami qui nous conseille, ou à celle d'un plus puissant qui nous fait violence.

S. Thomas parle aussi d'une obéissance au sens large qui consiste dans l'exécution de toute chose qui peut être l'objet d'un commandement, bien que, en fait, elle ne le soit pas (1). Nous avons là quelque chose de plus que dans la notion précédente, savoir la conformité, non à une volonté quelconque, mais à la volonté de quelqu'un qui peut commander, bien qu'il ne commande pas en effet. Mais cela encore ne suffit pas : la vertu d'obéissance au sens propre est la conformité de notre volonté à celle de quelqu'un qui peut nous commander et nous commande en effet : « Obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendam voluntatem alterius, scilicet praecipientis (2) ». Selon la doctrine du Docteur Angélique, pour qu'il y ait véritable obéissance, trois conditions sont requises dans celui qui commande : la supériorité, l'autorité et l'exercice de cette autorité.

Il faut tout d'abord la supériorité (3) : entre égaux, pas d'obéissance possible. Et voilà pourquoi dans les choses qui regardent la conservation de la vie ou la propagation de l'espèce, personne ne peut commander à un autre, car à ce point de vue personne n'est supérieur, tous les hommes sont égaux « quia omnes homines natura sunt pares (4) ».

Cette supériorité ne peut être une simple supériorité de dignité ou d'honneur, de science ou de vertu, bien moins encore cette supériorité que l'humilité nous fait reconnaî-

(1) « Si obedientia large accipiatur pro executione cuiuscumque quod potest cadere sub praecepto... sic obedientia est virtus generalis » *2-2*, q. 104, a. 2, ad 1.

(2) *2-2*, q. 104, a. 2.

(3) « Ad hoc quod unus homo teneatur obedire alteri, exiguntur duo. Primum est inaequalitas, ut scilicet unus sit superior, et alius inferior. Par namque in parem non habet imperium. Secundum potestas unius super alterum. Oportet enim eum qui obedire tenetur, subici potestati illius qui praecipit » Caietan. *in 2-2*, q. 104, a. 1.

(4) *2-2*, q. 104, a. 5.

tre dans les autres quand nous les comparons à notre néant et à nos misères, selon le conseil de S. Paul : *In humilitate superiores sibi invicem arbitrantes* (*Philip.* 2, 3 (1). Il faut une supériorité qui ait sa source dans l'autorité. S. Thomas compare la subordination entre les hommes libres à celle qui existe entre les êtres inanimés. Parmi eux la supériorité vient de ce que certains ont reçu de Dieu une force supérieure qui leur permet de mouvoir ceux qui ne la possèdent pas. De même chez les hommes la supériorité provient « ex vi auctoritatis divinitus collatae (2) » : et à cette seule condition les supérieurs peuvent agir sur la volonté de leurs inférieurs.

On le voit, chez les hommes supériorité et autorité coïncident : ce ne sont pas en réalité deux conditions distinctes de l'obéissance, mais une seule. Pas d'obéissance possible s'il n'y a supériorité et autorité, et la mesure de l'obéissance sera celle même de la supériorité conférée par l'autorité : « Tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis (3) ». Ainsi le soldat devra obéir à son chef pour tout ce qui touche à la guerre ; le serviteur à son maître pour le travail de son service ; le fils à son père, pour ce qui est de la vie de famille ; le religieux obéira à son supérieur pour ce qui a trait à la vie religieuse. Au-delà de ces limites il n'y a plus obéissance, parce qu'il n'y a plus supériorité d'autorité.

L'autorité vient toujours de Dieu, S. Paul nous le dit : *Non est potestas nisi a Deo* (*Rom.* 13, 1). Et voilà pourquoi dans le supérieur nous reconnaissons le représentant de Dieu : là où il n'y a pas d'autorité, nous ne pouvons plus le voir représenté. Mais Dieu communique son autorité aux

(1) « Apostolum Paulum eo loco non velle ut omnes habeamus tanquam principes, quibus parere teneamur, sed ut omnes iudicemus nobis esse superiores, *idest* meliores et sanctiores : commendat enim humilitatem ut ipsa verba eius indicant : *Per humilitatem invicem superiores arbitrantes.* » Bellarmin, *Controv. de monachis* c. 21.

(2) *2-2*, q. 104. a. 1.

(3) *Ibid.* a. 5.

hommes de diverses manières. L'autorité ecclésiastique est communiquée formellement au Souverain Pontife et par lui aux Evêques et aux Supérieurs religieux. L'autorité politique et domestique dérive de Dieu virtuellement, par l'intermédiaire d'une institution, société civile dans le premier cas, famille dans le second. Pour qu'un supérieur puisse commander il lui faut avoir reçu l'une ou l'autre de ces communications de l'autorité divine.

Mais cela ne suffit pas encore pour qu'il y ait obéissance : il faut la troisième condition, l'usage de l'autorité. L'obéissance doit envisager le supérieur comme tel, et non sous un autre aspect, par exemple comme un ami qui donne des conseils prudents. Il faut donc que le supérieur use de sa supériorité d'autorité pour obtenir ce qu'il désire de son inférieur. S'il n'en usait pas, il n'agirait pas formellement en supérieur au sujet de la chose commandée, et par suite il ne pourrait pas y avoir de la part de l'inférieur vis-à-vis de lui acte formel d'obéissance.

Tout le monde est d'accord pour reconnaître cet usage de l'autorité dans l'*ordre* par lequel le supérieur commande à l'inférieur de faire quelque chose. « Potest aliquis declarare se velle aliquid... per alium... in quantum ordinat alium ad aliquid faciendum... necessaria inductione, quod fit praecipiendo quod vult et prohibendo contrarium (1) ». Cette *necessaria inductio* se vérifie facilement lorsque le supérieur manifeste son intention d'obliger sous peine de péché mortel ou véniel. La soumission est alors évidemment un acte d'obéissance.

Mais ne peut-il pas y avoir un autre usage de l'autorité, en dehors du précepte formel obligeant sous peine de péché ? Tous doivent l'admettre, puisqu'il y a dans beaucoup d'ordres religieux des règles qui s'imposent à l'obéissance, sans cependant obliger sous peine de péché. Tous assurément ne sont pas d'accord sur la manière d'expliquer

(1) *I*, q. 19, a. 12.

le fait. Mais, quelle que soit l'explication qu'on en donne, il faut toujours reconnaître que dans ces cas l'autorité a son rôle, car sans autorité il n'y aurait pas d'obéissance.

Le P. Schiffini, s'appuyant sur l'usage du latin et sur celui du langage ecclésiastique, donne deux sens au mot *précepte*. Tantôt il signifie, en effet, le commandement d'un supérieur qui oblige sous peine de péché, mortel ou véniel ; tantôt il exprime simplement la volonté du supérieur qui veut diriger l'inférieur, bien qu'il n'entende pas lui interdire le contraire comme mauvais. User de l'autorité, en effet, c'est établir activement une connexion nécessaire entre l'acte ou l'omission de l'inférieur et la fin dernière des actes humains. Or ce lien peut être établi de trois manières différentes : ou de telle sorte que le contraire soit péché mortel, et que par conséquent la transgression du précepte entraîne la perte de la fin dernière ; ou de manière que le contraire soit péché véniel, et alors le contraire ne fait que retarder l'obtention de la fin dernière ; ou en sorte que le contraire soit moins bien, et que par suite la transgression du précepte soit moins utile à la fin dernière, et prive de ce degré plus haut de gloire qui n'aurait pu être atteint que par l'accomplissement du précepte. Ce troisième mode de commandement est bien distinct du *conseil* d'un ami, car celui-ci peut me *déclarer* qu'une chose est meilleure que le contraire, il ne peut pas la *rendre* meilleure, si elle ne l'est pas déjà. Le supérieur au contraire, précisément parce qu'il est revêtu par Dieu de son autorité et devient son représentant sur la terre pour la direction des volontés, par son seul précepte, même formulé sans aucune sanction de péché, *fait* la chose meilleure relativement à l'inférieur, et donc obligatoire pour lui s'il veut atteindre ce degré de gloire plus élevé, inaccessible sans cette obéissance (1). Suarez lui aussi

(1) P. Sanct. Shiffini S. J., *Tract. de Virt. infusis*, Disp. VII, s. V, n° 357. Ratisbonnae, 1909, p. 610.

admet qu'une règle de direction du supérieur est en quelque sorte un commencement de précepte, une ombre de précepte : le supérieur qui la donne y fait sentir l'influence de son autorité dont il ne peut se dépouiller, en sorte que moralement il pousse l'inférieur à l'obéissance (1).

Ceci suffit pour montrer que, en toute hypothèse, l'obéissance même à son plus bas degré, suppose toujours l'existence de la supériorité d'autorité et son usage, sous quelque forme que ce soit. Je rappellerai seulement, en terminant, que pour S. Thomas l'obéissance formelle exige non seulement qu'on exécute l'ordre, mais aussi qu'on ait l'intention de l'exécuter : « Obedientia proprie accipitur secundum quod respicit per intentionem formalem rationem praecepti...; secundum hoc enim ad obedientiam requiritur quod impleat aliquis actum iustitiae vel alterius virtutis, intendens implere praeceptum ; et ad inobedientiam requiritur quod actualiter contemnat praeceptum (2) ». En d'autres termes, s'il n'y a pas cette intention spéciale d'observer l'ordre reçu, l'obéissance restera purement matérielle, et non formelle.

Appliquons les notions que je viens de rappeler, au cas du confesseur. Celui-ci a un triple rôle : juger, enseigner, guérir. Examinons séparément chacune de ces fonctions.

Comme *juge*, le confesseur est certainement un supérieur revêtu d'autorité : la soumission qu'il obtient en cette qualité est donc, sans aucun doute, un acte d'obéissance.

(1) « Ideo subditi parent ad nutum superioris, non expectantes proprium praeceptum, quia ibi respiciunt quamdam inchoationem, ut sic dicam, vel umbram praecepti, et ideo ad maiorem sui voti observantiam etiam per praeventionem ita obediunt... Deinde etiam considerari potest, quamvis superior, dum aliquid simpliciter mandat, ut nolit sua propria potestate iurisdictionis vel etiam dominativa uti, nihilominus non posse se exuere auctoritate superioris et capitis... ratione cuius habet etiam specialem vim movendi moraliter, maiorem et alterius rationis, quam habeat voluntas alterius amici. » *De Religione*, vol. IV, tract. 10, l. 4, c. 16, n° 10.

(2) *2-2*, q. 104, a. 2, ad 1.

Dieu, le grand créancier, lui a donné pouvoir sur ses débiteurs comme tels. Il n'est donc pas un simple messager ou un arbitre du pardon et de ses conditions, mais le représentant de Dieu dans le jugement à porter (1). On peut donc dire de sa sentence ce qui est vrai de toute sentence judiciaire : ce n'est pas une simple déclaration ou une simple application de la loi à un cas particulier, comme pourrait la faire un jurisconsulte, mais elle produit vraiment obligations et droits, et on peut en toute vérité l'appeler une loi particulière qui exige l'obéissance. « Sententia iudicis est quasi quaedam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideo sicut lex generalis debet habere vim coactivam..., ita et sententia iudicis ». (*2-2*, q. 67, a. 1). Le confesseur donc doit juger, non d'après ses opinions particulières, mais selon la doctrine de l'Eglise : et cela parce qu'il ne peut imposer au pénitent ses propres opinions en matière morale et que le pénitent n'est nullement tenu à les accepter (2).

Le confesseur comme juge, use de son autorité pour porter un jugement, non seulement sur les péchés du pénitent, mais aussi sur ses dispositions, comme la douleur des

(1) Bellarmin souligne le fait à propos du confesseur des princes : « Sacerdos principis confessarius, non sine ratione ponitur a nobis inter eos, quos ut suos *superiores* princeps christianus venerari debet. Siquidem sacerdos in audiendis confessionibus poenitentium, quicumque illi sint, sive principes, sive privati, *iudex* est loco Dei et potestatem habet in foro conscientiae ligandi et solvendi ; cuius potestatis signum evidens est, quod in eo iudicio sacerdos sedet capite tecto, poenitens autem quicumque ille sit, etiamsi rex aut imperator, genibus flexis et capite detecto, corde contrito et humiliato, et reus laesae maiestatis divinae, absolvi petit. » *De officio principis christiani*, l. I, c. 6 ; *de officio principis christiani erga suum confessarium*, Romae, 1619, p. 34.

(2) Le P. Ballerini combat en ces termes l'opinion opposée : « Tota haec methodus seu fallax doctrina nullam habet originem, nisi exaggeratam quamdam ideam potestatis confessarii, vi cuius confessarius absurde evehitur ad dignitatem legislatoris, et haec exaggeratio debetur primum illis pseudo-doctoribus inflatis, tetricis, superbis, qui... tribunal poenitentiae convertunt in exercitium tyrannidis, quam durissimam poenitentium cervicibus imponunt ». (*Opus morale*, vol. V, tr. IX, c. III, n° 804, Prati, 1891, p. 439).

péchés confessés et le ferme propos de ne plus les commettre. Pour établir la sincérité de cette douleur et de ce bon propos, il pourra imposer des obligations, ou plutôt déclarer avec autorité quelles sont celles qui existent déjà d'elles-mêmes, comme, par exemple, de restituer le bien possédé injustement ou de fuir une occasion prochaine de péché. Il pourrait même, suivant l'enseignement des théologiens, exiger que le pénitent fasse la pénitence avant de recevoir l'absolution (1). A tous ces ordres et autres semblables, le pénitent doit se soumettre par un acte d'*obéissance*.

Le confesseur usera encore de son autorité en imposant la pénitence. Le pouvoir des clés, note le Concile de Trente (*Sess. XIV*, c. 8), lui est communiqué non seulement pour délier, mais aussi pour lier. L'imposition de la pénitence est donc un *ordre* véritable (2) d'un légitime supérieur, et le pénitent doit faire acte d'obéissance, non seulement en l'acceptant parce que raisonnable (3), mais aussi en l'exécutant.

Suarez résume ainsi toute cette doctrine :

In iis quae confessor praecipere potest, poenitens tenetur obedire, et consequenter habere animum et propositum obediendi, et servandi hoc praeceptum sicut et cetera. Duo autem sunt quae confessor praecipere potest : primum pertinet ad satisfactionem pro poena debita peccatis commissis... Secundum est pertinens ad debitam dispositionem vel emendationem in futurum, in quo fere nihil novum potest confessor praecipere, sed explicare potius et proponere poenitenti id quod alias ipse facere tenetur, ut quod restituat, vel occasionem tollat, etc... Nam, si quid potest confessor ex sua potestate

(1) Suarez, *de Poenit.*, D. 38, sect. VII, in fine.

(2) Le P. Noldin admet que la pénitence peut être imposée non par précepte, mais par simple conseil, auquel cas elle ne serait pas obligatoire (*de Sacramentis*, n° 299, Œniponte, 1911, p. 350).

(3) On sait que, selon quelques auteurs, le pénitent pourrait refuser la pénitence imposée par le confesseur, en s'adressant à un autre confesseur. Dans ce cas l'acte d'obéissance ne serait obligatoire que conditionnellement. Voir Ballerini, *loc. cit.*, n° 504, p. 249.

addere, totum reducitur ad impositionem satisfactoriae poenitentiae. (*De Poenitentia*, D. 20, sect. IV, § 34.)

Passons maintenant à l'examen des deux autres fonctions du confesseur, celles de *docteur* et de *médecin*.

A vrai dire, ces deux rôles se compénètrent en partie avec celui de juge. Comme docteur en effet, il peut donner des enseignements, et comme médecin prescrire des remèdes, précisément en vue de prévenir les rechutes du pénitent ; et en cela le confesseur est encore un juge qui prononce sur les dispositions du pénitent. De même le confesseur impose parfois des pénitences médicinales « ad novae vitae custodiam, et infirmitatis medicamentum », plutôt que des pénitences vindicatives « ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem » (*Conc. Trident.* XIV, cap. 8). Mais les unes aussi bien que les autres émanent du pouvoir des clés, et se rapportent au rôle de juge. Il est donc clair que dans ces cas et d'autres semblables, la fonction de docteur et de médecin ne se distingue pas de celle de juge, que par conséquent, le confesseur peut commander et le pénitent doit obéir.

Il y a en revanche, dans cette fonction de docteur et de médecin, une partie nettement distincte de l'office de juge et correspondant à peu près à ce qu'on appelle dans le langage de l'ascétisme, la *direction spirituelle* (1). Je ne parle pas pour le moment des religieux pour qui, en raison du vœu d'obéissance, la question est plus complexe, mais uniquement des simples fidèles. Et ce que je vais dire des confesseurs en tant que directeurs spirituels, vaut

(1) On pourrait dire que le directeur spirituel, en même temps que docteur et médecin, est aussi *guide* de l'âme dans les voies de la perfection. Mais en réalité cette fonction n'est pas distincte des deux autres, car *guider* qu'est-ce sinon retirer le voyageur des chemins mauvais ou dangereux et lui enseigner la voie véritable et sûre, c'est-à-dire faire office de médecin et de docteur. D'autre part, cette fonction de guide ne présente pas de difficulté particulière au point de vue qui nous occupe, car il ne viendra à la pensée de personne de dire au sens propre que le voyageur *obéit* au guide qui lui montre le chemin.

également pour les confesseurs qui sont en même temps directeurs spirituels, et pour les directeurs qui ne sont pas confesseurs ; également pour les confesseurs qui donnent la direction au confessionnal et pour ceux qui la donnent en dehors. Je pose en thèse que : *le confesseur, en tant qu'il remplit la fonction de docteur et de médecin, autrement dit de directeur spirituel, n'est pas un supérieur, n'a pas d'autorité, et ne peut donc pas en user pour exiger du pénitent un acte de la vertu d'obéissance.*

De cet avis est Suarez qui admet sans difficulté que le directeur spirituel de lui-même n'est pas supérieur. Il ajoute seulement que le directeur deviendra supérieur si le pénitent lui confère cette supériorité en faisant vœu d'obéissance entre ses mains, conformément à ce qu'il enseigne au sujet du religieux qui, selon lui, par son vœu d'obéissance religieuse, communique à son prélat la *potestas dominativa.* Je ne discute pas pour le moment la valeur de cette opinion : je me contente de relever l'assertion générale que, en dehors du vœu d'obéissance, le directeur n'est pas supérieur et que par suite la soumission envers lui n'est pas un acte d'obéissance(1).

De cet avis encore est le P. de la Reguera qui reconnaît que le directeur spirituel n'a aucune supériorité au sens propre, bien qu'il lui accorde une supériorité au sens large et purement au for interne, donc une supériorité simplement directive, qui n'est plus celle à laquelle répond l'obéissance (2).

(1) « Licet materia huius voti, ut ad illud supponitur, nondum habeat in se actu honestatem obedientiae virtutis, habet tamen potestate, quod satis est, ut, adiuncta promissione, actu ille incipiat habere illam honestatem... Ante votum hic non est mihi superior, et ideo nondum habet locum propria obedientia circa illum : per promissionem autem, qua me illi trado ac subicio, mihi illum superiorem constituo : et ideo iam habet locum erga illum obedientia. » *De Relig.* vol. III, tract. 7, lib. 10, c. 1, n° 21.

(2) « Magister spiritualis dicitur ille qui assumitur, manifestata illi conscientia propria, in directorem habitualem ad viam perfectionis capessendan, vel promovendam. Quod fieri potest sine superioritate

Aussi, lorsque nous disons que le confesseur ou directeur est *docteur* parce qu'il enseigne, je préfère cette expression à celles de *professeur* ou de *maître*, car celles-ci nous suggèrent l'idée d'une petite société où les élèves sont les membres et le professeur le chef, revêtu d'une autorité domestique pour assurer la discipline, fixer les leçons à étudier ou les devoirs à faire, imposer le silence, faire accomplir une pénitence. Or rien de tout cela dans les relations entre directeur et dirigé. Nous avons un docteur qui propose la doctrine spirituelle, comme pourrait le faire un prédicateur ou un livre d'ascétisme, avec cet avantage cependant qu'il l'approprie davantage aux besoins actuels de l'âme. « Requiritur ad fidem quod credibilia proponantur credenti : et hoc quidem fit per hominem, secundum quod *fides est ex auditu*, ut dicitur » (1, q. 111, a, 1, ad 1). Mais qui oserait prétendre que l'auditeur obéit au prédicateur lorsqu'il met en pratique ses enseignements ? De plus, dans la doctrine de Jésus-Christ, il y a des préceptes, et qui les observe obéit à Dieu, non au confesseur qui les rappelle ; et il y a de simples conseils que même le confesseur ou le directeur ne peuvent rendre obligatoires en exigeant pour eux l'obéissance (1). On a vu des jeunes gens

stricta, propria fori externi, vel fundata in obligatione ex voto, sed cum sola superioritate lata, pro foro interno, et *pure directiva :* qualis frequenter est in ordine ad saeculares. Potestque fieri extra sigillum confessionis, solum secreto naturali communicata conscientia, et accepta directione : quo utroque modo erit director praecise magister spiritualis ». *Op. et loc. citat.* § III, n° 45, p. 379. Le même auteur rappelle la parole des *Proverbes*, 6,6 : *Vade ad formicam... quae cum habeat ducem, nec praeceptorem, nec principem, parat*, etc. . ; et il l'applique aux âmes qui ont *ducem* (de *ducere*) c'est-à-dire des guides qui ne sont ni *praeceptor* (de *praecipere*) ni *princeps* (de *principari*) : « Licet vero formicae nulli subditae imperio sint... habent tamen suos doctores... nempe seniores formicas, ut exploratores, quae aliis praesint et adducant in meliora pabula : etsi non tanquam duces quorum imperio subdantur : atque adeo possunt etiam exemplo esse saecularibus, qui *directive*, licet non ex voto, ductores habeant magistros spirituales ». *Ibid.* § II n° 32, p. 377.

(1) « Si ad ulteriorem perfectionem promovere filios spirituales vult, Christus Dominus docuit quo pacto id praestandum sit. Illi sane

entrer dans des ordres religieux sans vocation, à cause de l'insistance de leurs confesseurs, comme d'autres se détourner de la vie religieuse à laquelle ils étaient appelés, cédant aux préjugés de leurs confesseurs. Y aurait-il eu désobéissance pour les uns et les autres s'ils avaient refusé de se soumettre à leurs directeurs spirituels ? Heureuse désobéissance, pourrait-on dire en pareil cas, qui eût été source de paix pour les âmes et de gloire pour Dieu.

Il n'y a pas à raisonner autrement au sujet de la fonction de *médecin* exercée par le confesseur en tant que directeur spirituel. On ne voit pas quelle obligation il peut y avoir d'*obéir* au médecin, même dans les cas graves. Pourquoi, en effet, ne pourrai-je pas préférer un autre remède qui *prudemment* me paraît mieux fait pour mon organisme et plus efficace pour la guérison ? En réalité je recours au médecin dans la maladie, comme à l'avocat dans le procès ou à l'architecte pour construire. Qui dira que je leur *obéis* ? (1).

A notre thèse on peut opposer, semble-t-il, l'autorité de S. François de Sales. Ce saint, en effet, appelle le directeur spirituel *supérieur* et le met sur la même ligne que le prince, le prélat, le père, le patron, le mari (2). Nous ne pouvons accepter purement et simplement cette assimilation. Le pouvoir du prince suppose une société constituée

adolescenti qui dixerat se omnia mandata custodisse ab adolescentia sua, Christus dicit : *Si vis perfectus esse*, etc... Christus liberae voluntati permisit, non legem imposuit vendendi omnia Discipulus ergo non sit supra magistrum neque assumat partes legislatoris : neque spiritu iudaico, qui minis mortis iugiter utebatur, putet sibi inesse potestatem, ut quae pertinent ad consilium, ipse erigere possit in legem ». Ballerini, *Op. citat.* n° 805, p. 440.

(1) Les auteurs invoquent ici le passage de l'*Ecclésiastique* (38,1) *Honora medicum propter necessitatem* en l'appliquant au médecin spirituel. Et Cornelius a Lapide entend le mot *Honora* de la même manière que dans le précepte *Honora patrem*, donc en y faisant entrer l'idée d'obéissance : inutile d'insister sur ces rapprochements purement gratuits.

(2) *Introd. à la Vie dévote*, III, 11, Annecy, 1893, t. 3, p. 174.

dans laquelle, par droit naturel ou divin, il doit y avoir une autorité qui gouverne. Le pouvoir du mari et du père suppose l'institution naturelle et divine du mariage. Le pouvoir du prélat religieux ou de l'abbesse d'un couvent suppose l'approbation de l'ordre religieux par l'Eglise, et par suite la constitution dans son sein de supérieurs et d'inférieurs. Mais dans les relations entre pénitent et directeur il n'y a, de la part de la nature, de l'Eglise ou de Dieu, aucune institution semblable qui puisse être le fondement d'une communication d'autorité.

Le même saint docteur reconnaît dans le directeur un *supérieur volontaire*, auquel par conséquent correspond une *obéissance volontaire* : « Nous appelons obeissance volontaire celle a laquelle nous nous obligeons par nostre propre election, et laquelle ne nous est point imposee par autruy. On ne choisit pas *pour l'ordinaire* son prince et son evesque, son pere et sa mere, ni mesme souventefois son mari, mais on choisit bien son confesseur, son directeur (1) ». Mais là et ailleurs S. François admet que mari, prince et prélat peuvent être *supérieurs volontaires*, tout comme le confesseur : « Voyons-nous pas, Theotime, qu'une fille, *par une libre election* qui procede de l'amour de bienveillance, s'assujettit a un espoux, auquel d'ailleurs elle n'avait aucun devoir ? ou qu'un gentilhomme se sousmet au service d'un prince estranger, ou bien jette sa volonté es mains du superieur de quelqu'ordre de religion auquel il se rangera ? (2) » Du fait donc que la supériorité ou l'obéissance est volontaire dans le sens indiqué, il ne résulte aucun changement dans leur nature ; et donc, comme la soumission de la femme au mari qu'elle a volontairement choisi est une vraie obéissance, on devrait en dire autant de la soumission volontaire du pénitent à son directeur spirituel. Mais pour la raison déjà indiquée, cette con-

(1) *Loc. citat.*
(2) *Traité de l'Amour de Dieu*, VIII, 2, Annecy. 1894, t. 5, p. 64.

clusion ne peut être acceptée. La jeune fille choisit un mari, le gentilhomme s'attache à un prince étranger de son choix, le chrétien choisit un supérieur religieux : leur choix consiste en réalité à entrer pour en faire partie dans une société petite ou grande, dans laquelle existe déjà, par institution naturelle ou divine, un supérieur légitime auquel ils devront nécessairement obéir. Le pénitent au contraire qui choisit un directeur spirituel, n'a en face de lui aucune institution spéciale, aucun supérieur légitimement constitué, et par suite il ne peut y avoir en lui de vraie obéissance.

Il y a un autre passage, dans les *Entretiens*, qui demande un éclaircissement. On dirait que le saint évêque y attribue aux confesseurs, comme aux supérieurs, le pouvoir de commander sous peine de péché :

« Les *superieurs* non plus que les *confesseurs*, n'ont pas toujours intention [il semble donc qu'ils en ont le pouvoir] d'obliger les inferieurs par les commandemens qu'ils font, et quand ils le veulent faire, ils usent du mot de commandement sur peine de desobeissance ; et alors les inferieurs sont obligés d'obeir sur peine de peché : bien que le commandement fust fort leger et de chose de peu ; mais autrement non » (1).

Pour bien comprendre la vraie pensée du saint, il faut ne pas oublier ce qu'il note lui-même expressément, savoir que les confesseurs, comme les supérieurs, peuvent donner des avis de trois manières : sous forme de commandement, sous forme de conseil et sous forme de simple direction. Voici un exemple dans le cas du confesseur :

« Quand un jeune homme se confesse à moy et me dit qu'il joue, et qu'ordinairement quand il joue il jure Dieu parce qu'il est sujet à se passionner, sur cela je luy *commande* de la part de Dieu de ne plus jouer ; et à ce commandement que je luy fais, *il est obligé d'obeir*. Mais quand je luy demande : Jurez-vous toutes les fois que vous jouez ? Il me dit : Non, pas ordinairement. Lors je lui dis : Mon fils,

(1) *Entret.* XI, Annecy, 1895, t. 6, p. 188.

je vous *conseille* de ne plus jouer, parce que c'est un amusement vain et inutile. A cecy *il n'est pas obligé d'obeir sur peine de péché* ; mais quand je luy dis par forme de *direction :* Mon enfant, vous devriez vous abstenir de jouer ; parce que je ne suis pas obligé de luy defendre le jeu quand il ne luy arrive de se passionner ou jurer que fort rarement, alors *il n'est nullement obligé* de s'en abstenir » (1).

Ceci montre clairement que lorsque S. François parle d'obéissance au confesseur sous peine de péché, il entend parler de l'obéissance qui est due au confesseur comme juge, et, dans ce cas, vrai et légitime supérieur. La soumission au directeur qui conseille n'est pas de l'obéissance, ou si le saint l'appelle ainsi, il la distingue par l'épithète *d'obéissance amoureuse.* Il dit en effet aux Visitandines : « Celles qui ne voudroyent pas s'assujettir aux conseils et à la direction contreviendroyent à l'obeissance amoureuse (2) ».

Mais qu'est cette obéissance amoureuse qui revient souvent sous la plume du saint? Il nous l'explique lui-même dans le *Traité de l'amour de Dieu :*

« Mais, notés, Theotime, que je ne traitte pas ici de l'obeissance qui est deüe a Dieu parce qu'il est nostre Seigneur et Maistre, nostre Pere et Bienfaiteur ; car cette sorte d'obeissance appartient a la vertu de justice et non pas a l'amour. Non, ce n'est pas cela dont je parle a present... l'amour de bienveuillance nous porteroit a rendre toute obeissance et sousmission a Dieu par election et inclination, voire mesme par une douce violence amoureuse, en consideration de la souveraine bonté, justice et droiture de sa divine volonté » (3).

Nous sommes dès lors, on le voit, en dehors de la question, du moment que par obéissance on n'entend plus la vertu se rattachant comme *pars potentialis* à la justice, mais bien une forme de la vertu de charité. Bien que les deux vertus nous portent à la conformité de volonté, il y a entre elles une différence essentielle : « Caritas facit homi-

(1) *Ibid*, p. 189, variante (g^1), au bas.
(2) *Ibid*, p. 189, texte.
(3) VIII, 2, p. 63.

nem cum Deo idem velle et idem nolle per modum amici; obedientia vero per modum subditi (1) ». La charité voit dans le frère, alors même qu'il serait aussi un supérieur, l'ami ; et considérant la volonté de l'ami comme la sienne propre, s'y conforme. L'obéissance au contraire voit dans celui qui commande, fût-il en même temps un ami, le supérieur ; et comme sujet, en accepte la volonté. En outre l'obéissance vise le bien de celui qui obéit ou de la communauté, non de celui à qui on obéit (2) ; la charité au contraire cherche l'avantage, non de celui qui aime, mais de l'aimé (3).

Pour conclure, si nous laissons de côté le *mot* d'obéissance employé souvent par le saint évêque de Genève, je crois que, en réalité, pour lui aussi, la soumission au directeur spirituel, quand elle n'est pas un acte de charité, se réduit à peu près à l'acceptation des conseils d'un ami. De fait il dit que le confesseur est un *guide* pour entrer et avancer dans la dévotion ; un *ami fidèle*, qui dirige nos actions de ses avertissements et de ses conseils ; avec lui nous contractons *une amitié* forte et douce, toute sainte et toute sacrée, toute divine et toute spirituelle ; c'est un *ange* descendu du ciel pour nous conduire, dans lequel nous devons avoir la même *confiance* qu'un fils dans ses parents (4). En un mot : « Prenes les *advis* qu'il vous donnera, avec grande simplicité et humilité : car Dieu qui ayme infiniment l'obeissance [ici celle qui répond à des avis et des conseils], rend souvent utiles les conseilz que l'on prend d'autruy, et surtout des conducteurs des ames (5) ».

(1) Caietanus, *In 2-2*, q. 104, a. 3.

(2) « Tunc dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune ». S. Thom., 1, q. 96, a. 45.

(3) « Le cœur amoureux ne reçoit pas le conseil [il avait dit au chapitre précédent que c'était le cas pour le précepte] pour son utilité, ains pour se conformer au desir de celuy qui conseille, et rendre l'hommage qui est deu à sa volonté ». *Tr. de l'Amour de Dieu*, VIII, 6, p. 75.

(4) *Introd. à la Vie dévote*, I, 4, p. 22.

(5) *Ibid.*, IV, 14, p. 328.

Mais si la soumission au confesseur en tant que directeur spirituel n'est pas un acte d'obéissance, à quelle vertu doit-on la rattacher?

Laissons maintenant de côté le cas que nous venons d'examiner à l'instant et où elle est un acte de charité. SUAREZ ne se pose pas, et par suite ne résout pas expressément, cette question; mais, en passant, à propos de la soumission qui précède le vœu fait entre les mains du confesseur, il dit que c'est un acte sans honnêteté intrinsèque particulière, mais inspiré par l'humilité ou quelqu'autre vertu semblable :

« Obedientia, quatenus est propriae voluntatis renuntiatio, et subiectio ad voluntatem alterius, alioquin iurisdictionem non habentis : hic actus per se spectatus ante promissionem non habet aliquam intrinsecam honestatem specialem, licet possit esse imperatus ab humilitate, vel ab alia simili virtute : per se tamen est utilis, ut homo convenienter dirigatur in exercitio virtutis, praesertim in via perfectionis. (1) »

Selon S. Thomas, c'est à la vertu d'humilité qu'appartient la *sujétion* à Dieu, et en considération de lui aux hommes : « Humilitas secundum quod est specialis virtus, praecipue respicit subiectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subicit » (2). Toutefois cette sujétion n'est pas ici sujétion d'une volonté à une autre; mais bien respect et révérence envers Dieu et tout ce qui est divin, où qu'il se trouve; et parce que l'humble trouve du divin dans tous les hommes qui l'entourent, voilà pourquoi il se fait petit en face de tous (3). Il compare sa petitesse avec la grandeur de Dieu et celle des hommes à

(1) *De Religione*, vol. III, tract. 7, lib. 10, c. 1, n° 20.

(2) *2-2*, q. 161, a. 1, ad 3.

(3) « Non debemus solum Deum revereri in seipso, sed etiam id quod est eius debemus revereri in quolibet... Et ideo per humilitatem debemus nos subicere omnibus proximis propter Deum, secundum illud *I Petr*. 2,13 : *Subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum* ». *2-2*, q. 161, a. 3, ad 1.

qui elle a été communiquée et ce rapprochement lui inspire l'honneur et l'estime qu'il leur manifeste (1). J'admets donc qu'une semblable humilité soit une excellente disposition à la soumission envers le directeur spirituel ; mais il ne me semble pas qu'elle s'identifie avec elle. Ce sont, en effet, deux choses distinctes que de reconnaître par humilité l'excellence du directeur comme d'un autre homme, et de renoncer à ma volonté pour faire la sienne, c'est-à-dire de me soumettre à lui.

Peut-être pourrait-on dire que la soumission au directeur est un acte de la vertu de prudence, produit par le moyen de l'*habitus* acquis de docilité, lequel est, selon l'expression de S. Thomas, *partie intégrale* de cette même vertu de prudence. Pour que l'acte de la prudence soit parfait, il faut dans l'âme certaines qualités ou dispositions spéciales, entr'autres une qui nous fasse acquérir par le moyen de l'enseignement ces connaissances dont la prudence a besoin pour diriger les actes humains particuliers vers la fin dernière de la vie, et cette disposition est la docilité.

« Prudentia consistit circa particularia operabilia, in quibus cum sint quasi infinitae diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quae ad prudentiam pertinent maxime indiget homo ab aliis erudiri et praecipue a senibus qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium... Hoc autem pertinet ad docilitatem ut aliquis sit bene disciplinae *susceptivus* (2). »

La prudence donc, non seulement nous pousse à demander des conseils, mais encore par le moyen de la docilité, elle nous rend prompts à les accueillir quand on nous en donne, et à les mettre en pratique. A cette docilité tous nous som-

(1) « Humilitas facit quod homo seipsum parvipendat, secundum considerationem proprii defectus... Alios honorat et superiores aestimat, in quantum in eis aliquid inspicit de donis Dei ». *2-2*, q. 129, a. 3, ad 4.

(2) *2-2*, q. 49, a. 3.

mes naturellement aptes, mais chacun a besoin de l'acquérir par l'effort et l'exercice : « Docilitas... secundum aptitudinem quidem est a natura : sed ad eius consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicite, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis maiorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam (1) ». Et si l'on considère attentivement les passages des anciens auteurs ascétiques qui parlent de la soumission au confesseur, même en lui donnant le nom d'obéissance, on verra qu'au fond ce qu'ils disent se réduit à accueillir docilement les suggestions d'un guide expérimenté et à les mettre en pratique : ce qui est précisément faire acte de prudence par le moyen de la docilité.

On pourrait dès lors tirer de ceci quelques conséquences pratiques. Le directeur spirituel n'est pas un supérieur qui commande, mais un ami qui conseille, *unus ex senibus*, comme veut S. Thomas, vieillard par le nom, par l'expérience et par la grâce d'état. Ses conseils donc ne peuvent se comparer aux directions d'un supérieur : celles-ci, nous l'avons vu, *font* la chose suggérée meilleure que son contraire, en vertu même de l'autorité, ce qui n'est pas le cas pour ceux-là.

On ne peut donc pas dire de la soumission au directeur ce qu'on dit de l'obéissance au supérieur, savoir qu'elle doit être *aveugle*, du moins en donnant à l'expression le même sens dans les deux cas. Le commandement du supérieur me représente certainement la volonté de Dieu touchant ce que j'ai à faire *hic et nunc* ; je ne puis en dire autant du conseil du directeur, dont la valeur dépend tout entière de la justesse des raisons sur lesquelles il s'appuie. Par suite, après avoir pris conseil d'un confesseur, je puis en consulter un autre ; bien plus dans les communautés re-

(1) *Ibid.*, ad 2.

ligieuses, l'Eglise exige un contesseur extraordinaire que tous puissent consulter librement. Si je doute de la capacité ou de la prudence d'un confesseur, je pourrai le laisser et m'adresser à un autre. Je ne pourrais au contraire, après avoir reçu un ordre d'un supérieur, en chercher un autre de même autorité pour voir s'il ne me donnera pas un ordre différent ; et je ne pourrais, là où il n'y a pas de péché manifeste, me soustraire à l'obéissance parce que j'ai des doutes, même fondés, sur la capacité ou la prudence du supérieur. Vis-à-vis du confesseur, il ne peut être question de soumission aveugle que dans un sens : à savoir que, si j'ai une fois prudemment choisi un directeur, la prudence même m'apprend encore à me fier à lui jusqu'au jour où j'aurais des preuves évidentes de son inaptitude ou de son inexpérience (1).

Enfin, supposé qu'on veuille appeler obéissance la soumission au directeur, on ne peut pas lui attribuer un double mérite, celui de la bonne œuvre qui nous est suggérée et celui qui est propre à la vertu d'obéissance : S. François de Sales le dit (2), et cela s'accorde bien avec la doctrine rapportée plus haut, mais ne semble pas pouvoir être accepté, sinon dans ce sens très large où obéissance deviendrait synonyme d'humble déférence.

(1) C'est en ce sens qu'il faut entendre, je crois, les paroles un peu exagérées peut-être du P. de La Reguera : « Facta iam electione magistri spiritualis, illi tota conscientia committenda est, illius dictis plenissima obedientia standum : et hoc, etsi defectu alterius, qui non sit eligibilis ad nutum, magister sit minus perfectus... Sicut enim electio directoris debet esse oculata et bene attenta : sic obedire iam electo debet esse coeco quodam modo : tam enim esset imprudens, qui ducem viae, medicum, magistrum, adhuc in rebus infimis eligeret, inscius illine fidere posset : quam qui iam electo fidere recusaret ». (*Op. et loc. cit.* § V. n° 76, p. 386).

(2) « Faites vous ordonner les actions de pieté, que vous devés observer, par vostre pere spirituel, parce qu'elles en seront meilleures et auront double grace et bonté : l'une d'elles mesmes, puisqu'elles sont pieuses et l'autre, de l'obeissance qui les aura ordonnees et en vertu de laquelle elles seront faittes ». *Introd. à la Vie dévote*, III, 11, p. 174.

Il nous reste à examiner brièvement l'hypothèse où la personne qui se soumet au directeur est liée par un vœu.

Et d'abord il y a le cas du religieux qui a fait vœu d'obéissance. Il est certain que ce vœu l'oblige uniquement envers les supérieurs de son Ordre, ou même envers Dieu, en tant qu'il commande par l'organe des supérieurs. Il n'oblige donc pas à l'observation des lois naturelles ou positives directement émanées de Dieu, ni des lois ecclésiastiques, ni des ordres reçus des parents : et bien moins oblige-t-il de lui-même à suivre la direction du confesseur qui n'est pas un supérieur. Toutefois, le supérieur, pouvant commander à son inférieur d'être prudent, peut aussi lui commander de recourir à la prudence d'autrui, par exemple de recourir à un directeur dans ses difficultés spirituelles, de lui ouvrir son âme, d'écouter ses conseils et de s'y conformer. Cependant, même dans ce cas, le directeur spirituel ne devient pas un supérieur qui commande, mais reste un ami qui conseille ; tout comme le supérieur qui, tenu par sa règle d'écouter dans certains cas déterminés les conseillers de sa maison, ne rend pas par là ces conseillers ses supérieurs et ne fait pas acte d'obéissance envers eux. Le directeur spirituel, en donnant ses conseils, détermine simplement la matière dans laquelle le pénitent doit obéir au supérieur ou à la règle. Le pénitent donc, en acceptant et suivant les conseils du confesseur, ne fait pas acte d'obéissance envers lui, mais envers le supérieur. « Si ergo promisi obedientiam Petro, et ipse iubet ut faciam quod Ioannes dixerit, seu voluerit, voluntas Ioannis habebit vim obligandi in virtute obedientiae promissae Petro, qui per eam quasi applicatur, ut compleatur praeceptum Petri, seu materia eius (1) ».

Ceci en théorie : en pratique, il faudra voir pour chaque ordre religieux ce qu'impose la règle ou le supérieur. Pour la Compagnie de Jésus, par exemple, la règle impose

(1) Suarez, *De Religione*, t. III, tract. 7, lib. 10, c. 11, n° 10.

d'avoir un confesseur stable (R. 6 du *Sommaire des Constitutions*), de lui ouvrir sa conscience (R. 40), de lui faire connaître toutes ses tentations (R. 41), tous les péchés commis (R. 7), les pénitences et austérités (R. 48) ; en d'autres termes, il est prescrit de recourir dans les nécessités spirituelles à la prudence du confesseur. Mais rien n'indique qu'il soit précisément imposé de se soumettre à ses décisions. Il y a bien la règle 49 (tirée de l'*Examen général*, IV, 32) qui dit : « Aegritudinis tempore non solum observare unusquique obedientiam magna cum puritate debet erga superiores spirituales, ut ipsius animam regant ; sed cum eadem humilitate erga medicos corporales et infirmarios, ut corpus eius regant : quandoquidem illi plenam ipsius sanitatem spiritualem, hi vero corporalem omnino curant. » Mais on peut se demander si par *superiores spirituales* il faut entendre les directeurs qui ne sont pas en même temps supérieurs. Rien ne le prouve, et il est certain que cette expression vise d'abord les supérieurs proprement dits auxquels les malades doivent obéir en ce qui regarde la récitation du Bréviaire, la célébration de la Messe, la réception des derniers sacrements, et choses semblables (1).

Pour ce qui est du « *vœu d'obéissance au confesseur* », Suarez, lui appliquant ce qu'il enseigne au sujet du vœu d'obéissance des religieux, pense, comme nous l'avons rappelé plus haut, que par ce vœu le pénitent constitue le confesseur son supérieur, lui conférant sur lui-même la *potestas dominativa*, par laquelle le confesseur peut véritablement commander et le pénitent faire véritablement acte d'obéissance (2). Mais cette opinion n'est pas acceptée par tout le monde : « Sicut enim non potest quis sibi praecipere quidquam aut semet punire vere et proprie, ita talem potestatem non videtur ipse posse alteri concedere in

(1) Cf. Ios. Dirckinck, S. J. *Exhortationes domesticae*, Ex. I, in reg. 49.

(2) *De Religione*, vol. III, tract. 7, lib. 10, c. 1, n° 24.

seipsum (1) ». Mieux vaut donc expliquer ce vœu comme Suarez lui-même l'explique dans l'hypothèse où ce serait le Souverain Pontife qui le ferait à son confesseur. « Non repugnat quod [R. Pontifex] voto se obliget ad aliquem operandi modum, quia talis obligatio Deo fit. Unde potest vovere non dispensare v. g. nisi ex tali vel tali consilio, vel ieiunare, orare, si Petrus v. g. expedire iudicaverit ; ergo etiam potest vovere operari iuxta voluntatem alicuius, quod est promittere obedientiam *de qua agimus :* quia haec obedientia non requirit iurisdictionem, sed fit quasi per applicationem materiae voti, ut supra explicavi, quae materia non habet repugnantiam cum dignitate Pontificis, ut explicat ratio facta (2) ». On ne devrait donc pas, en rigueur de termes, parler de vœu d'*obéissance* au confesseur, mais de *prudence* ou de *docilité au confesseur* dans les choses de la vie spirituelle.

Nous savons qu'un certain nombre de Saints ont fait un tel vœu. Sainte Thérèse le fit au P. Jérôme Gratien, Provincial des Carmes d'Andalousie (3). S. Alphonse de Liguori le fit à Mgr Thomas Falcoia, évêque de Castellamare (4) ; toutefois, il le considéra moins comme confes-

(1) Schiffini, *op. cit.*, n° 358, p. 615.

(2) *De Religione*, vol. III, tract. 7, lib. 10, c. 3, n° 17.

(3) S. François de Sales le rappelle (*Introd. à la Vie dévote*, III, 11, p. 174).

Il est à noter que lorsque la Sainte parle de cet engagement que traducteurs et biographes appellent souvent *vœu*, elle emploie les mots de *propos* et de *promesse*, réservant celui de *vœu* pour son vœu d'obéissance religieuse dont elle parle au même endroit : « Je me proposai (propuse en mi) de suivre en tout son avis (parecer)... » « Je promis (prometí) de faire pendant toute ma vie tout ce qu'il me dirait, pourvu que ce fût pas contre Dieu, ni contre les prélats envers qui j'ai obligation ». Voir les trois notes spirituelles de 1575 où la Sainte parle de cet engagement dans Silverio de S. Teresa, *Obras de S. Teresa de Jesus*, t. 2, Burgos, 1915, n° 39-41, p 67-71 et les deux premières (avec traduction) dans Bouix, *Lettres de Ste Thérèse*, t. 1, p. 274 et 463.

(4) Cf. Berthe. *Vie de S. Alphonse de Liguori*, l. I, c. 11, Paris 1900, t. 1, p 111 : « Il s'engagea par vœu à ne pas lui désobéir, toutes les fois que sa volonté serait exprimée par un ordre formel ».

seur que comme arbitre dans les difficultés de sa fondation. Sur l'opportunité d'un tel vœu, il y aurait longuement à discuter. Sainte Thérèse, en le faisant, voyait bien difficultés et inconvénients, et fut hésitante. Sainte Jeanne de Chantal fut forcée par le confesseur qu'elle rencontra aussitôt après son veuvage, à se lier par un quadruple engagement, de lui obéir, de ne pas changer de confesseur, de tenir secret tout ce qu'il lui dirait, de ne pas parler de son intérieur à d'autres que lui : elle en souffrit horriblement (1).

Le P. de La Reguera déconseille ce vœu, surtout s'il devait être fait à un confesseur déterminé, et non aux confesseurs en général (2). Suarez semblerait moins sévère :

Satis ergo est quod prudenti iudicio, sive morali probabilitate talis persona apta et habilis existimetur, ut ei possit aliquis curam animae suae per specialem obedientiam committere. Regulariter autem tale votum securius fit respectu alicuius, qui pastoralem curam in Ecclesia habet... ut discreto confessori, quamquam tunc securius fortasse erit votum facere respectu huius vel illius personae in individuo, cuius virtus et prudentia probata esse potest, quam generatim respectu cuiuscumque confessoris (3).

On sait que S. Ignace a défendu aux confesseurs de son ordre de recevoir l'obéissance de qui que ce soit (4) ; et, bien qu'il ne prononce pas le mot de vœu, il semble qu'il faille le sous-entendre. Le saint voulait sauvegarder la pleine liberté de ses religieux pour aller partout où leurs supérieurs les enverraient ; aussi, comme il a refusé

(1) *Mémoires* de la Mère de Chaugy, I, 11, Paris, 1874, p. 44.

(2) « Alterum hic adnotandum est, non expedire, ut confessor, aut magister spiritualis admittat aliquem, vel aliquam, se voto ligare, ut ipsi praestet obedientiam. Et hoc esset magis absonum, si obligatio esset ad hunc numero confessorem, vel directorem, cum exclusione aliorum ». *Op. et loc. cit.*, § III, n° 47, p. 380.

(3) *De Religione*, vol. III, tract. 7, lib. 10, c. 1, n° 24.

(4) « Particularem personarum, praesertim faeminarum, curam nemo suscipiat : et quamvis confessarius pro suo munere in vita spirituali poenitentem instituat, nullius tamen obedientiam admittat ». (*Const.* p. III, c. 3, § 5, et *Reg. 19 Sacerd.*).

de les laisser lier par la direction ordinaire des religieuses, il ne veut pas entendre parler davantage de les laisser se charger *ex officio* de tel pénitent en particulier, avec engagements réciproques (1). On pourrait toutefois concevoir le vœu fait par le pénitent seul, de s'adresser au confesseur et d'en suivre les conseils, même dans le cas où celui-ci, conformément à sa règle, n'aurait pas accepté de recevoir un tel vœu. Dans ce cas, l'exercice seul du vœu dépendrait du confesseur qui pourrait le rendre impossible en refusant de donner des conseils, ce qui en supprimerait la matière (2).

Je terminerai ces quelques notes en revenant sur la réflexion qui les a commencées. Qu'on appelle la soumission au confesseur comme on voudra et qu'on en donne la notion qui paraît la plus exacte, il est certain que, pourvu qu'on reste dans les bornes de la prudence, elle est souverainement utile à toute vie intérieure, et je crois que personne ne trouvera exagérées les paroles de S. Vincent Ferrier : « Il faut savoir que celui qui a un directeur auquel il obéit sans réserves en toutes choses, petites et grandes, parviendra à la perfection bien plus facilement et plus vite qu'il ne pourrait le faire tout seul, même avec une intelligence très vive et des livres savants en matière spirituelle. Bien plus, jamais le Christ n'accordera sa grâce, sans laquelle nous ne pouvons rien faire, à celui qui ayant à sa disposition un homme capable de l'instruire et de le diriger, néglige ce secours, persuadé qu'il se suffira à lui-même et trouvera seul ce qui est utile au salut (3). »

Rome Ottavio Marchetti, S. J.

(1) Suarez, *De Religione*, vol. IV, tract. 10, lib. 9, c. 8, n° 17.
(2) *Ibid.*, c. 2, n° 11.
(3) *Traité de la Vie Spirituelle*, II, 1, Trad. Bernadot, S. Maximin, 1918, p. 35-36.

NOTES ET DOCUMENTS

UN SERMON DE SAINT AUGUSTIN SUR LE PRÉCEPTE DE LA CHARITÉ

L'édition bénédictine des sermons de saint Augustin (1) travail solide et sagace, justement admiré comme l'un des chefs d'œuvre de l'ancienne critique (2), n'est, dans sa disposition extérieure, que l'assemblage systématique des collections traditionnelles, recouvrées successivement depuis l'entreprise d'Amerbach (Bâle 1494). Nous nous appliquons maintenant à démonter ce mécanisme complexe, dans le dessein d'en connaître mieux les pièces. Il est aisé de distinguer les dix ou douze recueils principaux qui forment l'appui de l'ensemble (3). L'avantage de cette enquête est de faire apparaître quelques groupes particuliers, représentés parfois par un seul manuscrit, et qui apportent de l'inédit. Une précieuse série de cette espèce a été retrouvée naguère

(1) Tome V des *Opera*, paru en 1683 (réimprimé par Migne, *Patrol. lat.*, XXXVIII et XXXIX, 1845, 1861, 1865); il y faut joindre la liste critique et les *Addenda* du tome XI. Le mérite en revient surtout à deux excellents ouvriers, D. Thomas Blampin et D. Pierre Coustant.

(2) Ceci dit par rapport à la critique philologique, plus minutieuse, point toujours supérieure, — dont les méthodes se sont élaborées au cours du dernier siècle, tout d'abord à propos des ouvrages de l'antiquité profane (Lachmann, 1793-1851, est le représentant éminent, sinon le fondateur, de cette école); puis, de proche en proche, en prenant pour texte les écrits chrétiens.

(3) Je fais grâce du détail au lecteur; cette documentation appartient à un travail d'ensemble sur les recueils d'homélies latines jusqu'au douzième siècle.

à Wolfenbuttel, ne donnant pas moins de vingt-huit discours authentiques de l'évêque d'Hippone qui n'avaient pas encore été publiés (1). Dans un manuscrit de Marmoutiers, rédigé au IXe siècle et portant aujourd'hui le n° 279 à la Bibliothèque municipale de Tours, s'est conservé, parmi des lettres de saint Jérôme et des homélies de Maxime (2), un petit groupe assez original dont le meilleur élément n'est pas imprimé, que je sache (3). C'est un beau développement, quelque peu inattendu, sur le précepte essentiel de la charité, à propos de l'embarrassante remontrance de l'Épître de saint Jacques : « Quiconque observe la loi dans son entier, s'il pèche en un point, devient coupable pour tout le reste. »

La question d'authenticité ne se pose même pas, à mon avis ; il n'est que de lire — et de comparer avec ce qu'on a lu déjà. La marque augustinienne est fort apparente, tant sur le mouvement du style, si je puis dire, que sur le train des idées. Toutefois, pour ne laisser aucun doute à cet égard et contenter les esprits ou trop difficiles ou mal au courant des habitudes du grand homme, je demande la permission de fournir quelques précisions. C'est même toute la glose que je crois bon d'ajouter à cette publication, — après avoir donné un court résumé du morceau, si ceci doit en faciliter l'intelligence.

La doctrine offerte n'a rien d'ailleurs qui soit nouveau ni extraordinaire : forte et fruste tout à la fois, délectable dans sa simplicité robuste à ceux qui ont le goût de l'antiquité. Je ne sais pas, pourtant, si le docteur de l'amour et de la grâce a jamais mieux exprimé ses convictions chré-

(1) Cf. *Sancti Aureli Augustini tractatus siue sermones inediti* (éd. G. Morin, Campodini et Monaci 1917, et d'autre part, sans dédicace, Turici 1918) ; l'édition comprend quatre autres sermons de saint Augustin, connus jusqu'alors imparfaitement (Aug. CIV, CCXIII, CCCII et le n° CIII de Mai), en outre huit sermons non augustiniens.

(2) On trouvera une description du volume, à peu près exacte, dans le *Catalogue général (Départements)*, t. XXXVII, 1, 1900, p. 201 ss.

(3) Fol. 91 à 149. Voici la suite des pièces, dont quelques-unes sont fort rares : sermons CLI, CCLIV § 1-4 (sermon de Carême, mal édité par les Mauristes, et en fait sans manuscrit), LX § 1-6, CCXLII, CCXLIII ; le *libellus adversus Fulgentium donatistam* (*P. L.* XLIII, 763 : dialogue composé en Afrique, vers 420, autour d'un traité de ce Fulgence sur le

tiennes, et l'immense charité dont il était lui-même rempli, que dans ces pages destinées tout d'abord à un auditoire de simples. Est-il besoin de rappeler que l'Augustin des sermons est celui que, l'unique livre des *Confessions* mis à part, les admirateurs d'Augustin préféreront toujours ? On verra surtout ici comment, pour discuter une ordinaire question de morale — en termes propres, un cas de conscience — il fait appel, sans hésiter, au principe fondamental de la religion révélée. La morale, pour lui, confine à la mystique ; de celle-ci, il fait l'âme de celle-là.

*
* *

La « sentence » de l'Apôtre est effrayante, qui proclame l'obligation d'observer toute la loi. Mais il faut se souvenir que Dieu est un juge miséricordieux, pour les miséricordieux du moins ; nous le savons d'ailleurs (§ 1).

Reste pourtant à expliquer le texte de saint Jacques. Faudra-t-il dire que tous les délits sont pareils ? le vol aussi grave que l'homicide ? Que si l'on commet un seul délit, par exemple un vol, sera-t-on coupable de tous les autres ? Il y a là une difficulté à trancher. Mais, quoi qu'il en soit de la solution proposée, il convient de noter que saint Jacques, aussitôt après, recommande les œuvres de miséricorde ; ceci, au moins, est clair (§ 2).

Le Décalogue comprend, selon son nom, dix préceptes généraux auxquels se ramène la multitude des autres. Ces dix préceptes eux-mêmes se laissent réduire à deux. Car trois sont relatifs à Dieu, sept à l'homme. Si on les observe tous, cela revient à aimer Dieu et le prochain, et donc à accomplir toute la loi. Finalement en effet, la charité résume tout, la double charité ; mais la charité parfaite et intime (§ 3).

baptême, comme l'a montré P. Monceaux ; la récente édition de Petschenig, 1910, meilleure que celle des Mauristes, est encore insuffisante) ; sermon LXXI ; le sermon inédit sur la charité (fol. 126 v.-129 v.) ; sermons IX, CXLII ; fragments du *Contra Iulianum*, IV § 1-2 (*P. L.*, XLIV, 737) ; sermons LX § 1-7 (avec finale particulière), CCCXLIII (connu seulement, d'autre part, grâce à une collection, aujourd'hui perdue, de la Grande-Chartreuse et au « Chrysostome » latin), XXII, LXX, *App.* LXV. Je n'ai pas le loisir de montrer ici pourquoi cette série peut avoir été composée en Afrique au cinquième siècle, puis transportée en Italie, lors de l'invasion vandale.

Donc il y a deux préceptes, alors qu'en fait l'objet de l'amour est triple : Dieu, le prochain, nous-mêmes. Pourquoi ? Parce qu'il est inutile de commander à l'homme de s'aimer, et aussi parce que l'homme ne s'aime bien, selon l'ordre, qu'en aimant Dieu parfaitement. En effet, quant à ce dernier point, si l'on s'aime soi-même pour soi-même, indépendamment de Dieu, on ne réussit qu'à se perdre, tel l'enfant prodigue. Mais comme l'enfant prodigue encore, on se retrouve en revenant à Dieu. Car Dieu, qui est le bien essentiel, donne le bonheur à ceux qui s'attachent à lui. Et d'autre part, si l'on s'aime vraiment en Dieu, il reste à presser le prochain d'aimer Dieu de même ; il ne s'agit plus ici de partager, comme dans le cas d'une fortune matérielle (§ 4).

La suite de cet enseignement sur la charité fondamentale, c'est que, si l'on manque à la charité, on est coupable de tout, comme dit saint Jacques. Mais il faut noter qu'on est plus ou moins coupable, suivant la nature du manquement. Tous les pécheurs violent la charité essentielle. Celle-ci, en effet, exclut le péché, quand elle est parfaite. Il est vrai, du reste, que cette absence de péché ne sera, normalement, qu'après la mort. Les péchés moindres comme les péchés graves sont donc contraires à la charité, et en ce sens tous les pécheurs sont « coupables de tout », encore qu'ils soient plus ou moins coupables (§ 5).

Les fidèles, innocents en vertu de leur baptême, mais coupables de péchés moindres par suite de l'humaine fragilité, ont le moyen de sortir de cette infériorité fâcheuse, en pratiquant la miséricorde. Ainsi se peut-on purifier journellement (§ 6).

Notamment, il faut pardonner les injures. Sinon, on ne fait de tort qu'à soi-même. Rien ne sert de s'enfoncer dans le sentiment du tort qu'on a reçu du prochain ; en réalité, on est seulement victime du mal profond, mortel, qui réside en nous, au lieu de céder à la grâce du Christ qui nous sauve. Car le Christ est le bon Samaritain qui nous ramasse, panse et guérit (§ 7).

Le bienfait du salut, il est procuré par les ministres de l'Église, qui vivent eux-mêmes de ce bienfait, et ne font rien d'eux-mêmes. A tous, en effet, le même devoir est im-

posé : l'amour de Dieu et du prochain ; de même que tous ont pour terme le même royaume (§ 8) (1).

*
* *

SERMO EIVSDEM SANCTI AVGVSTINI DE EPISTOLA IACOBI VBI AIT : QUICVMQUE TOTAM LEGEM SERVAVERIT, OFFENDAT AVTEM IN VNO, FACTVS EST OMNIVM REVS.

1. Terribilis lectio ante psalmum sonuit in auribus nostris, quoniam *quicumque totam legem seruauerit, offendat autem in uno, factus est omnium reus*. In tanto ergo periculo quis non clamet : *Miserere nostri Domine, miserere nostri?* Non enim subtracta eius misericordia, nos ipsum periculum commemorare uehementius et uehementius commendare poterimus. *Ne intres in iudicio cum seruo tuo,* ait quidam, sanctus licet, sed tamen homo. *Ne intres in iudicio cum seruo tuo, quoniam non iustificabitur in conspectu tuo omnis uiuens*. Noluit ergo secum intrare in iudicium. *Iudicium* autem *sine misericordia illi qui non facit misericordiam*. A contrario intellegamus aliam sententiam et uideamus ubi spem ponere debeamus. Si enim *iudicium sine misericordia illi qui non facit misericordiam,* proculdubio iudicium cum misericordia illi qui facit misericordiam. Hanc sententiam Iacobus apostolus protulit, ex cuius epistola eadem lectio terribilis recitata est, quia *iudicium sine misericordia illi*

2. Iac. II, 10. (Cf. Aug. Ep. CLXVII, 3, 21 ; de même Vulgate, à part qu'on y lit : *quicumque autem t.* ; cf. Aug. Ep. CLXVII, 1, 3, 10). 7. Ps. CXXII, 3. 9, 11. Ps. CXLII, 2 (de même *ne* et *quoniam* Aug. in Ps. CXLII, § 6, au lieu de *non* et *quia* ; mais, à s'en tenir au texte édité, l'Enarratio a *iudicium*, comme dans la tradition romaine ; cf. Aug. Ep. CLXVII, 20, où *iudicio* pourrait bien être la leçon primitive, malgré Goldbacher). 15. Iac. II, 13 (*facit*, comme dans la plupart des mss. d'Ep. CLXVII, 19, est la leçon « sixtine » ; la « clémentine » est *fecit* ; White tient *fecerit* pour celle

(1) La copie du manuscrit de Tours a été établie au neuvième siècle, plus précisément pendant la première moitié de ce siècle, d'après le menu style caractéristique de l'école de Tours. Tout le texte a été revisé par un lecteur contemporain, qui paraît avoir eu l'archétype sous les yeux. C'est ce correcteur qui, presque partout, a ponctué ; je n'ai pas toujours suivi ni noté ses indications qui sont ordinairement correctes. Il était certainement doué d'intelligence, et ses retouches, justifiées ou non, valaient la peine d'être relevées. L'*apparatus* est fait de ces détails L'édition elle même offre peu de difficultés d'ordre textuel.

20 *qui non facit misericordiam.* Hanc uero a contrario quam nos diximus : Iudicium cum misericordia illi qui facit misericordiam, Dominus expressit ubi ait : *Beati misericordes quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Spes est ergo in Dei misericordia, si ab opere misericordiae non sit arida nostra mi-
25 sericordia. Quid quaeris a Domino? Misericordiam. *Date et dabitur uobis.* Quid quaeris a Domino? Indulgentiam. *Dimittite et dimittetur uobis.*

2. Verumtamen quaeri solet quomodo accipiendum sit : *Quicumque totam legem seruauerit, offendat autem in uno, factus*
30 *est omnium reus.* Metuendum est enim et cauendum ne arbitremur furem homicidae aut adultero comparandum. Error quippe iste periculosus est et molestus. Multum interest inter furtum et homicidium. Sed opponitur nobis : Certe ergo *qui totam legem seruauerit, offendat autem in uno, factus est omnium*
35 *reus.* Seruat se ab homicidio, seruat ab adulterio, seruat a falso testimonio, seruat ab idolatria, seruat a quolibet damnabili sacrilegio. Furatus est. Iam tenebitur et homicida et adulter et falsus testis et idolatres et sacrilegus, quia furtum fecit? Non. Certe ergo qui in uno offendit <non> factus est omnium reus.
40 — Exponens autem hoc ipsum, idem apostolus cuius epistola est subiunxit atque ait : *Qui enim dixit : Non mechaberis, dixit et : Non occides. Quodsi non occidis, mecharis autem, factus es transgressor legis.* Hoc periculum cum ante oculos posuisset omnesque tremuissent, uelut consolaturus adiunxit : *sic loqui-*
45 *mini et sic facite, sicut per legem libertatis incipientes iudicari. Iudicium enim sine misericordia illi qui non facit misericordiam.* Siue ergo nodum quaestionis huius explicare possimus siue conatus noster difficultati eius fortasse subcumbat, et aut vir cogitare digne non possim quod dicam aut forte dicere quod
50 potuero cogitare, feruete in operibus misericordiae. Hoc planum est, hoc apertum est, hoc non expositore indiget, sed auditore atque factore. Tamen etiam illud aperire utcumque conabor. Adiuuet nos apud deum oratio uestra. Tempus quidem

de l'ancienne Vulgate). 22. Mat. V, 7. 25. Luc. VI, 38. 26. Luc. VI, 37 (de même *dimittetur u.* Aug. Ep. CLXVII, 19, conformément à la tradition africaine ; au ctr. *dimittemini* dans les textes « européens » et la Vulgate) ; voir de même ci-dessous l. 212. 41. Iac. II, 11 (de même Aug. Ep. CLXVII, 3 ; au contraire Vulgate, d'accord avec le texte grec, donne : *Quod si non moechaberis, occides autem...*). 44. Iac. II, 12-13[1] (de même Aug. Ep. CLXVII, 19 ; Vulgate est conforme, à part *fecit* (13[1]), leçon « clémentine », remplaçant *facit*, leçon « sixtine », tandis que *fecerit* serait le vrai texte d'après White) ; voir encore ci-dessous l. 195,

audiendi est, non orandi ; sed si quod dicturus sum a Deo
55 expectatis, oratis.

3. Lex multa praecepta continet, et quidem illa lex quae Decalogus dicitur decem praecepta habet. Decem uero praecepta quasi generalia sunt, quo cuncta cetera innumerabilia referantur. Verumtamen, quomodo praecepta cetera quae uidentur
60 innumerabilia ad istam paucitatem decem numeri redigantur, infinitum est disputare. Hoc sane modo, quantum Dominus adiuuat, demonstrare poterimus <ista decem ad duo referri> quo modo cetera praecepta omnia ad ista referuntur, — quod dixi disputare esse operosissimum. Ita ista decem ad duo
65 referuntur. Decem uero ista quippe sunt. De uno deo colendo, alio non colendo, unum praeceptum ibi est : *Non facies tibi idolum nec cuiusquam similitudinem neque quae in caelo sursum neque quae in terra deorsum. — Dominus deus tuus dominus unus est.* Secundum praeceptum est : *Non accipies in uanum*
70 *nomen domini dei tui.* Tercium praeceptum est : *Obserua diem sabbatorum.* Ista tria praecepta ad Deum pertinent. De sabbati obseruatione quasi superfluum est aliquid docere christianum. Immo non solum superfluum est, sed hoc s<t>olidum est. Nam illa umbra est. A seruilibus enim operibus populus sabbato
75 prohibetur. Nos numquid non prohibemur a seruilibus operibus? Audi Dominum : *Omnis qui facit peccatum seruus est peccati.* Tamen idipsum, ut peccatum non faciamus, a Deo sperare hoc est sabbatizare. Ideo enim scriptum est : *Deus requieuit in die septimo ab omnibus operibus suis.* Deus requieuit, Deus
80 te requiescere facit. Vt enim requiesceret Deus, ubi laborauit qui cuncta uerbo creauit? — Ergo tria ista ad Deum pertinent. Septem cetera ad hominem pertinent: Honora patrem et matrem, non mechaberis, non occides, non falsum testimonium dices, non furaberis, non concupisces uxorem proximi tui, non concu-
85 pisces rem proximi tui. Si diligis Deum nec alterum colis nec

211. 52. Cf. Iac. I, 22-25. 66. Ex. XX, 4; Deut. V, 8; et cf. Lev. XXVI, 1 (citation analogue dans les Quaest. in Heptat. II, q. LXXI, 1 et 2; Vulgate diffère). 68. Deut. VI, 4; et cf. Ex. XX, 2 (rapprocher la citation de Serm. IX, 3). 69. Ex. XX, 7; Deut. V, 11; Lev. XIX, 12 (semblablement dans Serm. VIII, 3 et 14; IX, 3; CCXLVIII, 4; CCL, 3; Ep. LV, 20; Vulgate emploie des synonymes : *assumes, usurpabis, pollues*).
70. Deut. V, 12 (LXX ; cf. Ex. XX, 8, qui est le texte cité dans Serm. VIII, 4). 76. Ioa. VIII, 34 (Vulg.). 78. Gen. II, 2 (de même *ab omnibus operibus suis quae fecit* : Gen. ad litt. IV, 1 ; Serm. IX, 6 ; CXXV, 4 ; Civ. Dei XII, 30, 4 ; Contra Adim. II, 1 ; Ep. LV, 19 ; au contraire, Vulgate : *ab universo opere quod patrarat*). 82. même suite et même teneur des « commandements » dans Serm. VIII, 4-11 ; IX, 7 ; CCXLVIII, 4 ;

nomen eius in uanum accipis et ei sabbatizas ut in te requiescat cum te requiescere facit, — si autem diligis proximum et honoras parentes et non mecharis et non occidis et neminem falso testimonio ledis et nemini furtum facis et nullius uxorem concupiscis et nullius rem concupiscis,— <si>c per hoc *diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua* et *diliges proximum tuum tamquam teipsum*. In his duobus praeceptis tota lex impletur et prophetae. Audi et apostolum : *Plenitudo*, inquit, *legis caritas*. Non te misit in multa, nec in decem nec in duo. Vna caritas totum implet. Sed ipsa caritas gemina est. in Deum et in proximum. In Deum, quantum ? Ex toto. — Quo toto ? Non enim aure et naso et manu et pede. Vnde diligi potest ex toto ? Ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, ex toto quod in te uiuit, diliges fo<n>tem uitae. — Si ergo ex toto quod in me uiuit diligere debeo Deum, quid mihi relinquam unde diligam proximum ? — De proximo enim diligendo cum tibi praeciperetur, non tibi dictum est : *Ex toto corde et ex tota anima et ex tota mente ;* sed : *Tamquam teipsum*. Deum ex toto te, quia ille est melior te ; proximum tamquam te, quia hoc est quod tu.

4. Duo sunt ergo praecepta. <At>tamen tria sunt diligenda. Praecepta duo sunt data : Dilige deum et dilige proximum ; tria tamen uideo diligenda. Non enim diceretur : *Et proximum tamquam teipsum*, nisi diligeres et teipsum. Ergo si tria sunt diligenda, quare duo sunt praecepta ? — Quare ? Accipite. Non iudicauit Deus monendum te ut diligas te. Nemo est enim qui non diligat se. Sed quoniam multi male diligendo se perdunt se, dicendo tibi ut diligas deum tuum ex toto te, ibi tibi data est regula quemadmodum diligas te. Vis diligere te ? Dilige Deum ex toto te. Ibi enim inuenies te ne in te perdas te. Si te in te diligis, casurus es et a te, et multa quaesiturus es praeter te. Vnde ab illo capite omnia mala est apostolus exortus, ubi ait : *Erunt enim homines se ipsos amantes*. Ecce elegisti amare te. Videamus si remanes uel in te. Falsum est. Non ibi remanes. A Deo lapsus, et abs te laberis. Ibi est enim firmamentum. Ibi

CCL, 3 : cf. Ex. XX, 12-17 ; Deut. V, 16-21 ; Mt. XIX, 18-19. 90. Mt. XXII, 37 (Deut. VI, 5). 92. Mt. XXII, 39 (Lev. VII, 12) ; de même *tamquam*, au lieu de *sicut* (Vulgate), dans Serm. VIII, 13 ; IX, 7 ; CXXVI, 10 ; CXLIX, 18 ; CCCLXXXV, 1. 93. Cf. Mt. XXII, 40 ; en fait, c'est bien une citation, mais partout ailleurs, autant que je puis voir, si Augustin emploie de même *praeceptis* et *tota* (au lieu de *mandatis* et *universa* de Vulgate), il dit : *pendet* (Vulgate). 94. Rom. XIII, 10 (de même *caritas* : Serm. CXXVI, 10 ; in Ep. Ioa. V, 7 ; X, 5 ; Exp. Rom. 48 ; Exp. Gal. 44 ; Vulgate a *dilectio*) ; même texte ci-dessous l. 163 et 189. 118. II Tim.

herere debuisti, illum tibi facere locum munitum et domum refugii. Nunc uero uinculum amoris tui relaxasti uel dirupisti ab illo ad te ; non remanes nec in te. Audi denique ipsum apostolum. Cum dixisset : *Erunt enim homines seipsos amantes,* continuo subiecit : *Amatores pecuniae.* Nonne dixi quia non eras remansurus uel in te ? Numquid pecunia tu es ? Ecce et a teipso peristi, qui a Deo recessisti. Quid restat nisi ut effundas totum patrimonium mentis tuae cum meretricibus uiuens prodige, id est cum libidinibus et diuersis cupiditatibus, et ab egestate porcos pascere compellaris, id est, quia te possedit inmunda auaritia, pascantur de te inmunda daemonia ? Sed ille filius, perpessus inopiam et fame contritus, reuersus ad semetipsum dixit. — Reuersus ad se ; quia perierat a se et in se inuenit se inopem, ubique felicitatem quaesiuit et nusquam inuenit. — Reuersus ad semetipsum, quid dixit ? *Surgam et ibo.* — Quo ibo ? *Ad patrem.* Iam ad se reuersus, sed adhuc iacens. *Surgam et ibo.* Non iaceam, non remaneam. — Ergo constituta est tibi regula quemadmodum te diligas. Dilige meliorem te, et dilexisti te. Sed meliorem dico natura, non uoluntate. Multi enim homines inueniuntur meliores te uoluntate, sed solus Deus natura : creator, institutor, factor a nullo factus. Ibi te fige. Intellege aliquando et dic : *Mihi autem.* Quid *mihi autem ? Adherere bonum est.* Quare hoc ? Adtende. Quid supra dixit ? *Perdidisti omnem qui fornicatur abs te.* Quia ergo perdidit omnem qui fornicatur ab eo, inuenisti te. *Mihi autem adherere Deo bonum est,* hoc est non fornicari a Deo, non me tollere a Deo. Vis uidere autem in hac re quid tibi promittatur ? *Qui autem adheret Domino unus spiritus est.* — Haec est ergo dilectio tua uel dilectio tui, id est dilectio qua te diligis ut Deum diligas. Iam committo tibi et proximum, quem diligas tamquam teipsum. Video enim quia coepisti diligere teipsum. Quem diligis ergo tamquam teipsum, duc quo duxisti teipsum. Si enim aurum diligeres et aurum haberes et proximum tuum diligeres tamquam teipsum, diligendo diuideres quod habebas et faceres eum auri tui participem. Sed diuidendo minus haberetis ambo. Quare non ergo illum possides ubi nullas cum coherede patieris augustias ? Quantumcumque potueris persuadere, quotquot potueris inuitare, uocare, cogere

III, 2 (Vulg.). 121. Cf. Ps. LXX, 3. 122. Cf. Ps. XXX, 3.
124. II Tim. III, 2 ; de même Tract. Ioa. CXXIII, 4, au lieu de *cupidi* (Vulg.).
128 etc. Cf. Luc. XV, 13, 15, 17. 135. Ib., 18 (Vulg.).
142. Ps. LXXII, 28. 144. Ib. 27 (de même, *omnem* etc. dans tous les anciens témoins de la tradition « gallicane », et c'est aussi la leçon du psautier africain de Vérone ; rapprocher Aug. Serm. CXLII, 3 et Enar. Ps.

ad diligendum Deum, et omnibus totus est et singulis totus est.
160 5. Dilige ergo Deum, et dilige proximum tamquam teipsum. Video enim quod diligis teipsum, quia diligis Deum. Caritas radix est omnium operum bonorum. Sicut enim radix omnium malorum cupiditas, sic radix omnium bonorum caritas. *Plenitudo* ergo *legis* est *caritas*. Cito ergo dico : Qui offendit
165 caritatem, *factus est omnium reus*. Qui enim radicem ipsam offendit, quid arboris inoffensum relinquit? Quod ergo facinus! Qui offendit caritatem *factus est omnium reus*. Omnino uerum est. Sed aliter offendit caritatem fur, aliter adulter, aliter homicida, aliter sacrilegus, aliter blasphemus. Eandem caritatem
170 omnes offendunt, quia ubi est plena et perfecta caritas nihil potest esse peccati. Sed ipsa est quae in nobis crescit, ut aliquando perficiatur et ita perficiatur ut non sit ulterius quod addatur. Quando ita perfecta fuerit ut non sit ulterius quo crescat, non sit ulterius quo cumuletur, nulla erunt peccata.
175 Sed ubi hoc erit, nisi quando absorbebitur mors in uictoriam? Ibi enim dicetur, quia nullum erit omnino peccatum : *Vbi est mors contentio tua, ubi est mors aculeus tuus ?* Vbi est? Ecce non est. Ecce iam non pungis, non sternis. *Vbi est mors aculeus tuus ?* Et quid est : *Vbi est aculeus tuus ?* Audi exponentem :
180 *Aculeus autem mortis est peccatum.* — Ergo, fratres, qui committit minora peccata *omnium reus est*, et qui committit maius aliquod et criminosum peccatum *omnium reus est*. Sed ille magis reus est, ille minus reus est ; tamen ambo omnium rei, ut in diuersitate peccatorum non quaeratur nisi maius et minus. Fecit
185 furtum. Si haberet caritatem, non faceret furtum. Nam : *Non adulterabis*, ait apostolus, *non homicidium facies*, *non furaberis*, *non concupisces*. Et si quod aliud est mandatum, in hoc sermone recapitulatur : *Diliges proximum tuum tamquam teipsum*. Dilectio proximi malum non operatur. *Plenitudo* autem *legis est*
190 *caritas*. Ergo et qui facit furtum *omnium reus est*, quia caritatem lesit ; et qui facit adulterium *omnium reus* <*est*>, quia caritatem lesit. Quomodo enim non omnia uiolauit qui radicem lesit? Sed ille minus lesit, ille magis lesit.

6. Tamen et ille qui minus lesit non sit piger. *Iudicium enim*
195 *sine misericordia illi qui non facit misericordiam*. Dimissa sunt

LXXII, 33). 147. I Cor. VI, 17 (Vulg.). 161. Cf. I Tim. VI, 10.
176. I Cor. XV, 55 ; de même *contentio*, *aculeus*, dans Serm. CLXIV, 10 et Enar. Ps. CXLVIII, 4, en regard de Vulgate : *uictoria*, *stimulus* (dans Op. imp. Iul. IV, 40, Aug. a reçu *uictoria*). 180. Ib. 56 (Vulg. : *stimulus*). 185. Rom. XIII, 9 ; de même *homicidium facies* (au lieu de Vulg. *occides*) : Doct. christ. I, 32 ; Exp. Gal. 45 ; Enar. Ps. XXXII (2), 5 ; Discipl. christ. 5 ; C. Faust. XV, 4 ; Sp. et litt. 29 et 36 ; Gr. et lib. arb. 33.

omnia peccata fidelibus baptizatis. Nullum omnino relictum est quod non illa sanctificatio prius ademerit et extinxerit. Verum est. Quis dubitat? Sed si tunc de corpore migraretur, continuo innocentia, ut coepta fuerat, permaneret. Quia uero hic uiuitur, deleta est iniquitas, sed manet infirmitas. Per cuius infirmitatis et quodammodo fragilitatis humanae quasdam tenuissimas rimulas intrat de pelago quod confluat in sentinam. Non admisit homicidium. Euasit naufragus fluctum. Sed nescis quia obruit sentina neglecta? Propter fluctus ergo maiores et propter quoslibet inrepentes umores baptismi sacramentum totum abluit; propter fragilitatem autem nauis huius quae longo pelago fertur et temptationibus tamquam tempestatibus agitatur, quia necesse est, quaedam, quamuis minora, peccata subrepant, datum est alterum remedium, quia non poterat dari alterum baptismi sacramentum. Illud est unum hoc cottidianum quod paulo ante dixi : *Iudicium sine misericordia illi qui non facit misericordiam. Date et dabitur uobis, dimittite et dimittetur uobis.* Et quodammodo in orationibus uestris a cottidianis leuibus minoribusque peccatis cottidie purgamini, si ex animo dixeritis, si ueraciter dixeritis, si fideliter dixeritis : *Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.*

7. Si non dimittis aduersario tuo, tu tibi es aduersarius. Vis uidere quantum intersit? Verbi gratia, ille te lesit auferendo pecuniam ; tu te fraudas non merendo indulgentiam. Postremo dicturus es : Multum seuit, sanguinem meum quaerit. — Ille, sanguinem carnis tuae ; tu, mortem animae tuae. — Non ignosco, inquis ; multum me lesit, multum mihi aduersarius fuit. — Peior tibi es. — Non ignosco. — Rogo te : ignosce, dimitte. — Sed non me rogat. — Tu pro illo roga. — Prorsus non ignosco. — Litigare uis, et nescis cum quo debeas. Litigare amas ; redi ad te, irascere ; sed noli peccare. Tibi irascere, ut non pecces. In te sevi, te castiga. Habes intus quod domes, et dormis. Adtendis cum quo litiges foris uicinum tuum, consortem tuum, socium tuum, conpossessorem tuum. Illam non adtendis, non uides aliam legem in membris tuis repugnantem legi mentis tuae et captiuantem te in lege peccati quae est in membris tuis. — Sed expoliauit me. — Captiuus traheris, et expoliatori irasceris. Agnouisti te, uidisti ubiuis. Cognouisti captiuatorem, exhibe te pugnatorem, quaere redemptorem ; sicut et ille ipse cum dixisset : *Captiuum me ducentem in lege*

215. Mt. VI, 12. 226. Cf. Ps. IV, 5. 235. Rom. VII, 23-25 ; de même *captiuum me ducentem* (au lieu de *captiuantem*, Vulg.) : Ep. CLVII, 16 ; Enar. Ps. XXX (2), 6 ; LXX (1), 2 ; (2), 1 ; LXXXIII, 9 ; LXXXIV, 4 ;

peccati quae est in membris meis, — Infelix ego homo, inquit, *quis me liberabit de corpore mortis huius? gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum*. Sed quis inuocat gratiam, qui suam non uidet poenam? Intellege ergo, uide quo traheris. —
240 Sed delectat me iustitia? — Scio quia delectat. Condelectaris enim legi Dei secundum interiorem hominem, sed uides aliam legem in membris tuis. Condelectaris legi Dei; alia est lex in membris tuis. Hac uiuis; hac moreris. Semiuiuum te latrones in uia dimiserunt; sed iam a transeunte et
245 misericordi Samaritano iacens inuentus es. Infusum est tibi uinum et oleum : sacramentum Vnigeniti percepisti. Leuatus es in iumentum eius : incarnatum Christum credidisti. Ad stabulum perductus es : in ecclesia curaris.

8. Inde est quod loquor, hoc etiam ego, hoc nos omnes agi-
250 mus stabularii fungimur munere. Illi dictum : *Siquid amplius erogaueris, in redeundo reddam tibi*. Utinam nos hoc saltem erogemus quod accepimus. Sed quantumcumque erogemus, fratres, pecunia dominica est. Conserui uestri sumus. Inde uiuimus unde pascimus. Nemo nobis inputet beneficium. Male
255 seruimus, si non fecerimus. Si autem fecerimus, nulla sit nostra arrogantia, quia de nostro non facimus. Illum omnes amemus, illum diligamus. Propter illum nos inuicem diligamus. Vnum regem omnes habemus, ad unum regnum omnes perueniamus. Amen.

CXXXIX, 11 ; mais il est vrai que l'on trouve aussi *captiuantem* une vingtaine de fois dans les Œuvres. 240. Cf. ib. 22. 243. Cf. Lc. X, 30, 33-34. 250. Ib. 35 ; de même *si quid amplius er.* (Vulg. : *et quodcumque superer.*) et *in redeundo* (Vulg. : *cum rediero*), dans Enar. in Ps. CXXV, 15 (*in redeundo* est aussi la leçon du Palatinus, témoin africain des Évangiles, et du Colbertinus ; *amplius er.* celle du Vercellensis).

1. *aepistola* Ms. 10. *iudicium* 2e main ; j'hésite à cause de l. 11, à accepter cette correction, que l. 13 pourrait justifier. 10. *quidem* 1e main. 12. *uiues* 1e main 13. *intrari* 2e main. 14. *misericordia* 1e main *intelligamus* 2e main. 16. *procul d.* Ms. 17. *misericordia* (2o) 1e main. 18. *ex* ajouté de 2e main dans l'interligne.
21. après *qui*, le copiste avait écrit *eam*, mot qui fut ensuite gratté.
24. dans l'interligne, le correcteur a écrit *miseria* au-dessus de *misericordia*.
25. *quit* 1e main, de même un peu plus loin. 31. *adulterum* 1e main.
35. *falsa* 1e main. 38. *testes* 1e main *idolater* 2e main.
fecit non certe Ms. (excepté qu'après *non* la 2e main a introduit une ponctuation forte) ; on pourrait proposer *nam* au lieu de *non* et tenir les mots *certe ergo* pour interpolés d'après l. 33 ; ou bien faudrait-il simplement dé-

placer *non* ? j'ai préféré supposer une omission après *offendit*. 41. *adque* 1e main. après *dixit* un *et* gratté. *moechab.* 2e main. 42. *occides* 1e main (2o). 43. *periculo* 1e main. 47. *nondum* 1e main. 48. *difficultate* 1e main. *succumbat* 2e main. 49. inutile de suppléer *non* devant *dicere*, la négation marquée devant *possim* porte sur la phrase entière. 50. *feruete* : le second *e* de 2e main sur grattage.

51. *expositore* : le second *o* de 2e main sur grattage, peut-être la copie portait-elle *expositiore*. 53. *adiubet* 1e main. 60. *deceni* 2e main. *numero* 1e main. 62. *adiubat* 1e main. après *poterimus* la 2e main a ajouté *quia* (dans l'interligne) ; je suppose un membre tombé. 63. *modo* : suit un *de* exponctué. 65. les mots *decem uero* ont été soulignés par le réviseur, qui, en outre, a inscrit dans la marge le signe *r*. 66. *facis* 1e main. 73. après *superfluum* Ms. répète *non*. *solidum* Ms. 75. *numquit* Ms. 77. *ut* : *ad* 1e main 83. *moech.* Ms., et encore ci-dessous l. 88. 84. *furaueris* avait été d'abord écrit. 85. *si* ajouté par le réviseur. *deum* : *dominum* 1o main. *coles* 1e main. 88. *occides* 1e main. 89. *nemine* 1e main. 90. *et n. r. concupiscis* : tout ce membre ajouté par le réviseur dans l'interligne. *sic* : *ac* Ms. 97. *aures* 1e main. *nasu* 1e main.

98. *manus* 1e main 99. *diligis* 1e main 100. *fotem* Ms., avec *f* sur grattage ; faudrait-il conjecturer *dotem ?* 106. *tamen* Ms.

112. *malege* (sic) 1e main. *se* 1o ajouté par le réviseur. 116. *et* 2o écrit de 1e main dans l'interligne. 118. *ecce* : *nec* 1e main.

122. *derupisti* 1e main, *disrupisti* 2e main. 125. *paecuniae* 1e main, et encore plus loin. 130. *porcus* 1e main. *immunda* Ms (1o). 133. *a se* ajouté par le réviseur dans l'interligne. 137. *ramaneam* Ms. 142. *intellige* 2e main. *mihi* 2o : *tibi* Ms. ; on pourrait garder *tibi* il est vrai, mais à condition d'écarter le *autem* qui suit. 143. *attende* 2e main. 145. *fornicantur* 1e main. 149. *qua* 2e main sur grattage. 152. *duc* : *dic* 1e main. *duxisti* : après *d* deux ou trois lettres grattées, *ile*, semble-t-il. 153. *diligeris* 1e main, et de même ci-dessous. *haberis* 1e main. 156. *haberitis* 1e main. 157. *quantumcumque* : la 2e main a écrit dans l'interligne (*ue*)*l tis*, c'est-à-dire propose *quantisc.* 161. *quod* par conjecture : *quia* Ms. 165. *ipsa* 1e main. 166. *quod* : *quid* Ms. *facimus* Ms. 170. *omnis* 1e main. 171. *quae* : *quod* 1e main. 174. *cumulletur* 1e main. 175. *uictoria* 1e main. 186. *furaueris* 1e main. 191. *laesit* 2e main, et ci-dessous. 192. *uolabit* (sic) 1e main. 193. *minus* ajouté par le réviseur dans l'interligne. *ille magis laesit*, ajouté de même par le réviseur. 195. *misericordia* (2o) 1e main. 196. *est* : *et si* 1e main 198. *continuo* : le réviseur a marqué une distinction après ce mot, et d'autre part il a écrit dans la marge : (*ue*)*l continua innoc.* 200. *deletta* 1o main.

per ajouté par le réviseur dans l'interligne. 204. *maioris* 1e main. 205. *irrepentes* 2e main. *umoris* 1e main, *humores* 2e main. *abluet* 1e main. 208. *subrepunt* 1e main. 209. *non* ajouté par le réviseur dans l'interligne. 210. *quotidianum* 2e main 213. *cotidianis* 2e main. 214. *cottidiae* 1e main, *cotidie* 2e main. 219. *p(a)ecuniam* Ms. 221. *anime* Ms. 222. *inquit* Ms. 225. *litigari* 1e main. 228. *attendis* 2e main. 229. *sotium* Ms. *compos*,

2e main. il faudrait peut-être suppléer *legem* après *illam*. 231. *legem* 2e main. 233. *ubi sis* Ms. 235. *ducentem* : *ducent te* 1e main. *legem* 2e main. 236. *inquid* 1e main. 239. *intellige* 2e main. *ergo* : *ego* 1e main. 240. *iustitiam* 1e main. 243. *hamoreris* 1e main. *semiuium* 1e main. 244. *latronis* 1e main. *a* ajouté par le réviseur dans l'interligne. après *transeunte* un *s* a été gratté 245. après *misericordi* une lettre grattée, *a* ou *e*. 246. *unigeniti* : *uni* ajouté par le réviseur dans l'interligne. *percoepisti* Ms. *leuatum* 1e main. 247. *stabolum* 1e main. 249. après *ego*, deux lettres grattées : *et*. 250. *stabulari* 1e main. 253. *dominica* : les trois dernières lettres écrites de 2e main sur grattage. 254. *pascimur* 1e main. *imputet* 2e main. *mali* 1e main ; dans la marge le réviseur a proposé : *uel mali serui erimus* ; cette variante a certainement un air de vérité. 255. *facerimus* (2°) 1e main.

* * *

L'authenticité de ce sermon est manifeste de toutes parts. Il y aurait impertinence à la « démontrer ». J'indiquerai seulement quelques points, comme en passant, et n'appuierai un peu que sur deux, lesquels, mis en relief, aident à mieux comprendre le texte.

Le ton du discours, d'abord, correspond exactement à la manière simple, franche et pressante de l'évêque d'Hippone. Cette qualité rare, une conviction ardente et communicative qui fait oublier l'artifice des mots, est un des secrets de son éloquence; il a le don de pénétrer jusqu'au fond des cœurs. Non pas qu'il néglige d'employer les procédés oratoires. Il n'avait pas été pour rien maître de rhétorique, pendant des années ; quoi qu'il en eût contre son ancien métier, il lui en resta toujours quelque chose, une certaine subtilité et une certaine préciosité, qui font souvent tort à ses écrits de controverse. Dans l'exercice de son ministère pastoral, il sait rester vrai, et c'est ce qui nous touche encore, après des siècles ; l'art est mis au service des idées, de l'idéal chrétien qu'il s'agit de faire connaître et dont la substance est comme mise à nu. Il débute d'ordinaire sans façons, en rappelant la circonstance liturgique (1),

(1) La référence au chant du psaume est extrêmement fréquente dans les sermons de s. Augustin. Pour la formule : *sonare in auribus*, rapprocher sermons CCXCVI et CCCXLIII ; pour le motif particulier d'effroi servant d'exorde, rapprocher sermons XXII, LXXXIX, CVII, CXXVIII, CLII.

et propose son thème, fourni le plus fréquemment par l'une des « leçons ». Peu à peu, il s'échauffe et s'émeut, mais sans perdre jamais de vue son raisonnement. Une sorte de dialogue animé se poursuit entre le prédicateur et son auditoire, qu'il interpelle, de préférence au singulier, par une série d'interrogations ou d'assertions brèves et pressées. Il s'adresse directement et sans relâche à l'âme de chacun avec une vigueur audacieuse qui nous impressionne, même à la lecture. Ces mouvements-là, à la fois vibrants et contenus, composent une éloquence pour ainsi dire intérieure, inimitable et d'ailleurs se prêtant mal à l'analyse. On ne prend plus garde alors aux mots eux-mêmes; on sait que l'orateur les maîtrise et qu'il en emploierait d'autres, s'il lui plaisait. Lui, néanmoins, il nous atteint et subjugue au moyen de son verbe inexorable; on ne résiste plus à ce ton d'autorité qui convainc et persuade tout ensemble; il nous a révélés nous-mêmes à nous-mêmes.

Comme exemples de cette manière supérieure qui distingue l'ensemble des sermons, je signalerai ici trois passages des § *3*, *4* et *7* :

Non te misit in multa nec in decem nec in duo... (l. 94, etc.);

Quare duo sunt praecepta ? Quare ? Accipite... (l. 110, etc.);

Vis videre quantum intersit ?... (l. 217, etc.).

C'est en ces occasions, quand il tient enfin son public, qu'Augustin, sans effort et sans s'arrêter, trouve les formules incomparables où se ramassent son ardeur et sa foi, les mêmes qu'en face de soi et du Seigneur il invente dans ses *Confessions*. Ces maximes, éblouissantes comme des éclairs, pénétrantes comme le glaive à deux tranchants, ne sont pas rares dans le sermon sur la charité. Je cite encore :

Dilige Deum ex toto te : ibi enim inuenies te ne in te perdas te (l. 116).

Ecce et a teipso peristi qui a Deo recessisti (l. 126).

Dilige meliorem te et dilexisti te (l. 138).

Si non dimittis adversario tuo, tu tibi es adversarius (l. 217).

A côté de ces expressions presque spontanées de son génie religieux, on en remarquera d'autres d'une forme plus recherchée, et qui sont parmi les habitudes les plus notables de son style; à savoir, les sentences à deux membres équilibrés (parfois trois) et faisant rime. Telles celles-ci :

Deleta est iniquitas — sed manet infirmitas (l. 200).
Ille te laesit auferendo pecuniam — tu te fraudas non merendo indulgentiam (l. 218).
Captivus traheris — et expoliatori irasceris (l. 232).
Cognovisti captivatorem — exhibe te pugnatorem — quaere redemptorem (l. 233).
Quis invocat gratiam — qui suam non videt poenam (l. 239).
Inde vivimus — unde pascimus (l. 253).

Ces tours, fréquents comme on le voit (1), tiennent de la virtuosité. Il arrive parfois que leur emploi dégénère en abus, produise des répétitions tout à fait factices ou de purs jeux de mots dont la facilité ne nous plaît guère. Je ne rencontre rien, dans le sermon, qu'il faille décidément condamner (2).

Des citations bibliques, qui sont une garantie fort nette de l'origine augustinienne, tout ce qu'il importe, je crois, de savoir a été noté au bas des pages. Avant d'en venir aux rapprochements littéraires proprements dits, je voudrais encore mentionner trois détails précis, qui touchent, l'un à l'exégèse, les autres à la doctrine.

La fin du discours donne lieu à un développement dans lequel le Christ est comparé au bon Samaritain, et toute la parabole de saint Luc reprise, rapidement, de ce point de

(1) Noter aussi les phrases de la conclusion, qui exagèrent encore le procédé de répétition. Saint Augustin a beau se nourrir d'idées et se soucier avant tout du salut ou de la réforme de ceux qui l'écoutent ; les mots ont pour lui du prestige et il reste conscient de leur effet sur l'auditoire.

(2) Voici pourtant une phrase complexe où la répétition verbale ne laisse pas d'être exagérée : *Spes est ergo in Dei misericordia, si ab opere misericordiae non sit arida nostra misericordia* (l. 23).

vue. L'ancienne exégèse n'a jamais manqué de tirer de grands effets de cette explication allégorique. Celle-ci était familière à saint Augustin. On la retrouvera en termes semblables, et servant aussi de péroraison, dans le *tractatus XLI* sur l'Évangile de saint Jean (§ 13) et l'*enarratio* sur le psaume CXXV (§ 13) (1).

Au sujet du sabbat juif, que le troisième « commandement » mettait en cause, saint Augustin s'exprime ci-dessus (l. 71, etc.) selon la méthode qui lui est propre (2), mais avec une force exceptionnelle. Le sabbat n'est lui-même qu'une ombre; le chrétien n'a plus à l'observer; il sera fidèle à l'esprit du précepte mosaïque, s'il s'abstient, en place des « œuvres serviles », du péché et prend son repos en Dieu.

Il est une question beaucoup plus délicate que le docteur n'a pu esquiver en traitant de la charité. Mais il est vrai qu'elle ne paraît pas l'avoir extrêmement embarrassé, s'il ne lui consacre que quelques mots; car ceux-ci n'offrent rien d'équivoque. Le problème des affections désintéressées a fait l'objet d'infinies discussions, parmi les philosophes et les mystiques de l'époque médiévale (3). Comment aimera-t-on Dieu d'un sentiment véritable, si la recherche de Dieu est en même la source de notre bonheur? A quelles conditions l'amour de soi ne s'opposera-t-il pas à l'amour de Dieu, et comment se rassurera-t-on contre l'action secrète de l'égoïsme? Le P. Rousselot a fait voir que la solution thomiste dépend des théories de saint Augustin en même temps qu'elle applique les principes d'Aristote. « Pour Augustin, explique-t-il, l'amour de Dieu est la forme

(1) On observera toutefois, à ce propos, que saint Augustin ne s'asservit jamais aux « clichés » ; à la différence de la plupart des auteurs, il renouvelle sans cesse ses expressions, étant attentif surtout aux idées et possédant, au reste, un lexique des plus riches. — Il est intéressant de rapprocher la finale d'un *tractatus* de Grégoire d'Elvire, pareillement inspirée par le récit de saint Luc ; cf. *Tractatus Origenis*, éd. 1900, p. 170 sq. (*tract. XVI*).

(2) Voir le détail des références énuméré dans l'article *Dimanche* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (D. Dumaine), fasc. XXXVIII, c. 923, 926.

(3) Voir l'essai si remarquable du regretté P. Rousselot : *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge* (Münster, 1908, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, VI. 6).

raisonnable de l'amour de la béatitude, qui est universel et primordial; pour Thomas, le désir de la béatitude est la forme humaine de l'amour de Dieu, qui est universel et primordial (1). » A l'appui de cet ingénieux exposé, nous inscrivons maintenant les phrases du sermon qui font allusion au problème comme résolu une fois pour toutes :

> *Non iudicavit Deus monendum te ut diligas te. Nemo est enim qui non diligat se... Vis diligere te? Dilige Deum ex toto te* (l. 110, etc.).
>
> « *Mihi autem adhaerere Deo bonum est.* » ... « *Qui autem adhaeret Domino unus spiritus est.* » *Haec est ergo dilectio tua vel dilectio tui, id est dilectio qua te diligis ut Deum diligas* (l. 145, etc.).
>
> *Video enim quod diligis teipsum, quia diligis Deum. Caritas radix est omnium bonorum operum* (l. 161, etc.).

Encore faut-il reconnaître, pour ne point forcer la portée de ces textes, qu'ils doivent s'entendre, selon la direction des pensées de saint Augustin, au sens large, c'est-à-dire sans distinguer l'amour surnaturel de l'appétit naturel; ou plutôt même que, visant tout d'abord l'amour de charité, ils autorisent seulement qu'on y intègre la tendance de nature. Au contraire, la spéculation des grands esprits du moyen âge se meut généralement dans un ordre défini de philosophie technique, encore que les conséquences « spirituelles » de cette dialectique fussent toujours envisagées dans des milieux de vie fervente tels que Clairvaux et Saint-Victor, par exemple.

J'ai hâte de signaler des faits plus directs, qui ne servent pas seulement à déterminer l'attribution littéraire, mais surtout qui puissent illustrer le nouveau sermon sur la charité, pris d'ensemble, et permettent de marquer mieux sa place dans l'œuvre de saint Augustin.

Il y a dix commandements de Dieu qui remontent à la révélation de l'ancienne alliance et qui valent toujours.

(1) *Op. l.*, p. 35, n. 2; tout le contexte, p. 35-37, est à méditer.

Leur autorité définitive n'est pas mise en question; si l'un d'eux, relatif au sabbat, semble périmé dans son sens littéral et immédiat, on lui rend force en dépassant la lettre pour atteindre un plan supérieur où il retrouve sa vertu. Aussi bien l'Évangile n'abroge pas la Loi. Jésus l'a dit clairement à diverses reprises. Il a même réitéré les commandements d'une manière expresse (Mt., XIX, 18-19), et saint Paul l'a fait à son exemple (Rom., XIII, 9). D'autre part, le Seigneur a promulgué avec une solennité inouïe le double commandement d'amour qui résume la Loi et les prophètes (Mt., XXII, 37-40; cf. Deut., VI, 5 et Lev., XIX, 18), et il a pris soin de ramener, et de nouveau l'Apôtre après lui, les anciens commandements concernant le bien du prochain au devoir essentiel de l'amour. Telles sont les pensées qui, méditées, rejointes et fondues en un système cohérent, ont satisfait l'esprit et le cœur d'Augustin, à tel point qu'il ne se lasse pas d'exposer cette doctrine simplifiée où il se complaît, quand il doit parler de la charité. Nous en avons vu la forme achevée, le détail complet, dans le sermon. La diversité des commandements se trouve résumée dans le Décalogue. Le Décalogue comprend trois commandements qui se rapportent à Dieu, les sept autres à l'homme. Ainsi les dix commandements se réduisent à deux, et ces deux commandements n'en font plus qu'un finalement, celui de la charité par laquelle on s'aime et l'on aime le prochain tout en aimant Dieu. Cette construction géométrique, on pourrait dire exactement pyramidale, n'ajoute rien, en réalité, à l'Évangile ni aux Épîtres; on accordera, néanmoins, qu'elle est un heureux moyen d'enseignement. Augustin, passionné pour la vérité, est content de formuler des idées claires et logiques, en vue de sa propre paix, mais aussi pour le bénéfice d'autrui, de ceux surtout que doit atteindre son ministère d'évêque.

On ne peut songer à fixer au juste le moment où cette théorie s'élabora dans l'esprit du docteur. Toutefois la lecture de ses ouvrages invite à quelques réflexions. La principale réserve qu'il faille faire est que, dans une collection aussi touffue, il est toujours à craindre de n'avoir pas tout dénombré. Du système rappelé tout à l'heure, la première esquisse apparaît donc vers l'année 400, dans la deuxième lettre à Ja-

nuarius (*Ep. LV*, § 20) et l'apologie *Contra Faustum* (l. XV, § 5 et 7). Il est curieux qu'on en ait ensuite le développement, plus ou moins abondant, dans une série d'écrits qui s'échelonnent entre 413 et 421 : *De fide et operibus* (§ 16 et 20) : 413; *De perfectione iustitiae* (§ 11) : 415; *Tractatus XVII in ev. Joh.* (§ 8) : 416; *Quaestiones in Heptateuchum II, LXXI* (§ 1) : 419; *Enchiridon* (§ 32) : 421. Mais c'est surtout dans les sermons que saint Augustin s'est plu à décrire son bel édifice de la charité chrétienne, sommaire et perfection de la « loi ». Il en a même fait le sujet de trois sermons entiers. Si nous pouvions assigner des dates aux monuments de sa prédication, nous serions assurément renseignés sur les circonstances qui lui fournirent l'occasion de classer et concrétiser ses idées dans la forme indiquée. Il est vraisemblable que la controverse avec les Pélagiens n'a pas été étrangère à ce travail de précision; je ne voudrais rien avancer de plus. Mais il reste que le discours sur la charité reçoit son juste commentaire des « variations » sur le même thème, qu'on peut suivre dans une demi-douzaine d'autres sermons : *VIII* (en entier) (1); *IX* (en entier) (2); *XXXIII* (en entier, ou presque) (3); *CXXVI* (§ 10); *CCXLVIII* (§ 4); *CCL* (§ 3); en outre, dans le *Libellus de disciplina christiana*, qui n'est pas autre chose qu'un sermon, et fort beau (4). Ce sont, autour des mêmes textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, les mêmes enseignements, reproduits sans lassitude, avec une verve naturelle qui témoigne d'un esprit aussi libre que ferme : les préceptes aboutissent à la charité, de telle sorte que la charité se présente comme le précepte fondamental.

Mais dans le cas du discours sur la charité, motivé par la « terrible » citation de saint Jacques, nous sommes encore guidés par une rencontre remarquablement précise, dont il serait fâcheux de ne pas tirer avantage. La correspondance de saint Augustin avec saint Jérôme se compose, au total, de dix-neuf pièces, assez importantes à divers points de vue

(1) Intitulé « De decem plagis et decem praeceptis ».

(2) Intitulé semblablement « De decem chordis ».

(3) Sur le verset 9 du Psaume CXLIII : « In psalterio decem chordarum psallam tibi ».

(4) *P. L.*, XL, 669.

[illegible] *Ep. CLXVI* (1), l'autre désigné par ce titre traditionnel : « *De sententia Jacobi apostoli* » (2) (*Ep. CLXVII*) (3) a savoir sur le même passage difficultueux (Jac., II, 10), qui prescrit de ne manquer en rien à la loi, de peur de la violer toute par une seule infidélité.

Augustin voudrait avoir une explication satisfaisante de ce texte de saint Jacques, auquel il attache une grande importance. Il ne s'agit de rien moins que de bien vivre, en vue de l'éternité : « *de agendo praesenti cito quomodo ad salam perveniamus aeternam* (§ 2) ; non pas d'une recherche curieuse et sans valeur, comme on peut appeler à la rigueur le problème de l'origine de l'âme et du mal. Il s'adresse donc à l'interprète des Écritures (4) : « *Quomodo accipiendum sit quod in epistola Jacobi apostoli est...* (§ 1) ; *quomodo ergo intelligendum est, obsecro te?...* (§ 2). En attendant, il se hasarde à indiquer lui-même la réponse : « *quantum possum, adiuvante Domino operare conabor...* (§ 4). Jérôme approuvera ou rectifiera : « *me corrigere non graveris* (§ 21) (5). C'est une [illegible]

(1) Éditée d'autre part parmi les œuvres de Jérôme (*P. L.*, XXII) : *Ep. CXXXI*.

(2) Voir l'édition de Goldbacher, Vienne 1904, p. 586 (*CSEL*, t. XXXIV) ; dans *P. L.*, XXXIII, 733-741.

(3) *Ep. CXXXII* de la collection hiéronymienne.

(4) Il ne précise pas. Il est vrai à ce point : il en appelle à « l'érudition » de son ami et lui soumet toute la question, sans réserve, comme à son maître, à celui qui a droit d'enseigner sur un pareil sujet [illegible], et de prononcer en dernier ressort. Il n'en est pas moins évident que c'est la seule [illegible] qu'il prie Jérôme [illegible], et son propre essai d'interprétation qu'il voudrait voir [illegible].

(5) Nous avons la réponse de s. Jérôme (*Ep. CLXXII* [Aug.] = *Ep. CXXXIV* [Hier.]) : ce n'est qu'un court billet, écrit en 416, par lequel le [illegible] de son ami avec des compliments [illegible] — [illegible] — et préfère l'éclairer, pour ne pas donner pré-

forme que l'évêque a, de fait, composée. Il disserte doctement, et d'ailleurs avec finesse, *de inseparabilitate virtutum* et *de parilitate peccatorum*; tout d'abord, d'après la stricte raison, pour suivre les Stoïciens sur leur terrain; puis, les dépassant, conformément aux données de la foi; et pour finir, en serrant de près le texte, replacé dans son contexte. La solution proposée (1) est, sans différence appréciable, avec moins de détail cependant, celle que le prédicateur recommande dans le sermon. Le passage de saint Jacques s'entend, si la charité est définie avec saint Paul « la plénitude de la loi »; dès lors, quand on pèche sur un point particulier, c'est à la charité qu'on porte atteinte, au précepte essentiel qu'on contrevient.

L'intérêt est grand de rapprocher la lettre et le sermon : d'une part, le travail réfléchi et soigné du philosophe moraliste, qui sera déféré à la censure du savant Jérôme; d'autre part, l'improvisation confiante, avant tout inspirée par l'amour de l'Évangile, et qui doit apporter aux simples chrétiens lumière et paix. Nos préférences seront sans doute pour le sermon, à cause de son accent, plus perceptible, de vérité. Mais on se doute aussi, maintenant, que le sermon n'a été possible que grâce à l'examen d'où la lettre est d'abord sortie.

La lettre à saint Jérôme est de 415, avons-nous dit. La réponse vint de Bethléem en 417. Elle pouvait passer pour une approbation décidée. Sans vouloir préciser trop, on pensera que saint Augustin put, à la suite de cet échange épistolaire, prendre pour texte d'un de ses discours la « sentence » de l'Épître de saint Jacques et prêcher sans scrupule, à ce propos, la doctrine du précepte essentiel de la charité.

Farnborough. André Wilmart, O. S. B.

texte aux mauvaises langues. Le dissentiment, malgré tout, n'aurait porté que sur des points de détail; on n'aperçoit pas les critiques graves que la dissertation de l'évêque eût méritées, bien qu'il se soit soumis d'avance à correction.

(1) Voir surtout § 16-17.

LA PÉNITENCE ET L'APOSTOLAT

Rien n'est plus familier aux âmes chrétiennes, rien n'est plus conforme aux traditions de la vie religieuse et ascétique que l'association de l'esprit de pénitence et de l'esprit apostolique. La *Revue* d'avril dernier, dans son article : *Un ascète irlandais contemporain*, en citait encore un merveilleux exemple. Peut-être ne perçoit-on pas toujours bien le lien psychologique qui rattache l'une à l'autre ces deux dispositions d'âme. D'en prendre conscience cependant ne peut que contribuer à le rendre plus étroit et plus fort.

Il est d'abord évident que ce lien peut être d'ordre général. Certaines vertus ont un objet si étendu qu'elles peuvent provoquer à la fois à la réaction contre le péché et à l'action pour l'apostolat.

C'est manifeste pour la charité. L'amour de Dieu engendre naturellement la détestation de tout ce qui déplaît, de tout ce qui nuit en quelque manière à Dieu, il fait naître la douleur au cœur de quiconque se sait et se voit cause de ce mal ; il en produit le désaveu, l'éloignement, et il y fait opposer des manifestations d'amour qui peuvent aller jusqu'à l'abnégation la plus complète de l'intérêt personnel : nulle pénitence ne saurait être plus parfaite que celle qui a son principe dans cet amour, dans cette volonté et cette recherche du bien de Dieu lui-même. Or cette même volonté est aussi principe d'apostolat. C'est parce qu'il aime Dieu que l'apôtre brûle du désir de le faire connaître et aimer ; il ne peut pas supporter de le voir méconnu ou contrarié. Et parce que ce même amour de Dieu lui fait embrasser dans un même acte de charité tous et chacun des hommes que Dieu a faits pour se les unir à jamais, son zèle s'étend à tout ce qu'il y a sur la terre d'hommes capables de connaître, d'apprécier et de rechercher le bien suprême.

Ce zèle cependant peut s'alimenter à d'autres flammes encore. Il s'inspire volontiers d'un motif de religion. L'hon-

neur, la gloire à procurer à Dieu sont de ses pensées les plus familières. Plus l'apôtre est pénétré de la grandeur de Dieu, de son universelle souveraineté, de son ineffable bienfaisance, plus il met d'ardeur à lui susciter des adorateurs. L'*Adveniat regnum tuum*, est sa devise. Sa mission est de faire connaître et bénir son nom ; il rêve que devant sa majesté tout front s'incline et qu'à son ordre toute volonté fléchisse. Mais tel est aussi un des meilleurs et des plus puissants motifs de pénitence. L'âme qui a conscience d'avoir offensé Dieu souffre de l'outrage fait ainsi à la divine majesté. Qu'elle ait pu lui tenir tête ; qu'elle ait pu ne pas fléchir devant lui, elle, à qui ne convient en sa présence que l'attitude du respect et de l'humble soumission, lui paraît un désordre intolérable ; aussi, dans l'horreur qu'elle en a, voudrait-elle, si c'était possible, en effacer la trace et en faire disparaître le souvenir, et c'est pourquoi elle s'applique à le réparer. Les humiliations qu'elle recherche, les mortifications qu'elle s'impose, procèdent de cette intention, de ce besoin, de cet instinct presque, d'opposer le regret à l'outrage, les hommages au manque d'égards, l'empressement de l'enfant à l'indifférence du serviteur indocile ; elles sont, se traduisant en actes, la réprobation et la condamnation de la révolte inhérente à tout péché. La pénitence, comme le zèle, peut s'inspirer d'un motif de religion.

L'une et l'autre peuvent procéder aussi d'un motif de reconnaissance. Reconnaissance pour les bienfaits reçus directement et immédiatement de Dieu lui-même : parce qu'elle a conscience de les avoir méconnus ou d'en avoir abusé, l'âme pénitente s'excite au regret de ses fautes et s'applique à les réparer. L'apôtre de même, parce qu'il est sous l'impression que tout lui vient Dieu, et qu'il n'est point pour lui de meilleur père que celui qui est au ciel, éprouve le besoin de faire bénir en tous lieux son nom sacré, et de faire accepter par toute la terre cette volonté si constamment bienveillante. Mais reconnaissance aussi, ou surtout, pour les bienfaits reçus du Christ et par les mérites du Christ. L'apôtre parlait de la « charité du Christ qui le pressait ». Il se souvenait d'avoir été choisi, lui, le persécuteur pour devenir l'élu, l'apôtre, et devant lui il lui sem-

blait voir toujours le Christ en personne le provoquant sans cesse à de nouveaux élans. Ainsi font les âmes animées d'un esprit vraiment apostolique. Elles s'excitent et s'entraînent par l'exemple du Christ; leur ambition est en quelque sorte de rivaliser avec lui; et la pensée d'autre part que des hommes, si ardemment aimés et si généreusement rachetés par lui, refusent de répondre à ses avances et se soustraient à son empire, est une de celles qui les poussent et les soutiennent le mieux dans leurs efforts pour étendre son empire. Mais ainsi font aussi de leur côté les âmes pénitentes. Leur regret du péché s'avive au souvenir des souffrances du Christ; elles s'en veulent de les avoir causées ou de les avoir rendues inutiles; et c'est pourquoi elles se condamnent maintenant elles-mêmes à la mortification. Elles voudraient que leur ardeur et leur ingéniosité à se crucifier à leur tour, traduisent au Christ leur regret d'avoir si mal répondu à ses prévenances, et, tout comme les labeurs de l'apôtre, leurs austérités procèdent de la reconnaissance.

Il est aisé de voir que le désir et l'espérance d'un pardon plus complet peuvent pousser de même à l'expiation et à l'apostolat. Le « *peccatum meum contra me est semper* » engendre naturellement l' « *amplius lava me ab iniquitate mea* », et le pécheur en particulier qui a conscience d'avoir contribué par ses scandales à la perte des âmes recourt au « *docebo iniquos vias tuas* » comme au moyen le plus efficace qui lui soit offert d'obtenir la rémission pleine de son crime.

On ne saurait donc contester que toutes ces vertus d'ordre général soient également susceptibles de faire naître dans les âmes l'esprit de pénitence et l'esprit d'apostolat. L'universalité même de leur objectif leur rend possible cette diversité d'action. Comme elles font écarter et refouler tout ce qui contrarie leur tendance, elles font rechercher tout ce qui la favorise. Et, parce qu'il est dans la nature de tout péché de s'opposer à l'amour de Dieu, au respect, à l'obéissance et à la reconnaissance qui lui sont dus, comme il est au contraire de l'essence de tout apostolat de pousser à l'adoration, au service et à l'honneur de Dieu, il n'y a pas de péché dont chacune de ces vertus ne soit

capable de produire le regret, comme il n'y a pas d'entreprise apostolique dont elle ne fasse désirer le succès. La pénitence et l'apostolat ont donc en elles leurs racines profondes ; ils en sont comme les fruits naturels, et l'on s'explique ainsi que partout où domine l'esprit religieux et où règne la charité se pratique aussi la mortification et s'épanouisse le zèle.

Cependant, entre ces deux dispositions d'âme, il y a plus que ces liens d'ordre général. Leurs rapports ne tiennent pas seulement à leurs origines profondes et lointaines ; c'est en elles-mêmes ou plutôt dans leurs principes propres et immédiats qu'elles apparaissent le plus intimement associées.

La pénitence en effet, telle que nous l'avons considérée jusqu'ici, est moins une disposition spéciale et habituelle de l'âme, constituant par elle-même une vertu propre et particulière, qu'une série d'actes concrets procédant de dispositions ou de vertus générales propres à engendrer elles aussi la détestation du péché. Ces actes sont du même ordre moral que ces vertus elles-mêmes. Ils constituent une réaction réelle contre le péché ; mais leur couleur morale leur vient toute de la vertu qui les inspire. On dirait presque qu'ils lui servent d'instruments ; ce sont pour elle comme autant de moyens d'atteindre le but qui lui est propre. Ainsi fait-on l'aumône parfois par motif de justice ou dans un but d'ambition. L'aumône alors peut n'être que matérielle : il y a don gratuit au pauvre et soulagement réel de sa misère, mais il n'y a pas à proprement parler de charité. Le motif d'où procède l'acte concret est ce qui le marque au titre d'une vertu et ainsi arrive-t-il que des actes concrets de pénitence ne présentent dans leur être moral que les traits propres des vertus qui les ont fait poser. Aussi les théologiens ne parlent-ils alors que de pénitence en général (1). Ils réservent le nom de vertu de pénitence à la disposition d'âme qui porte à réagir contre le péché en vertu d'un motif propre et spécial n'ayant rien de com-

(1) Cf. Suarez : *De pœnit.*, *disp.* II, s. 3, n. 2 ; Salmanticenses : *De pœnit. disp.* 5, dub. 2, § 1, n° 33 ; Palmieri : *de pœnit.*, thes. IV ; Pesch : *de pœnit.*, thes 5, n° 94.

mun avec celui des autres vertus (1). Or, c'est ce principe immédiat et caractéristique de la pénitence qui l'associe le plus étroitement et le plus naturellement à l'apostolat.

Ce principe, en effet, est celui d'un attachement spécial à la justice, non pas à la justice en général, mais à la justice telle qu'elle peut exister, telle du moins qu'elle peut être rétablie entre Dieu et l'homme qui a péché. Car tout péché est par lui-même une méconnaissance et une violation du droit de Dieu. Il ne lui est pas seulement une injure au sens actuel de ce mot français ; il l'est aussi au sens étymologique du mot latin *injuria*, ce qui veut dire qu'il porte atteinte à un droit réel de justice appartenant en propre à Dieu et auquel Dieu ne peut pas renoncer : droit tenant à son haut domaine sur toute créature et d'une tout autre nature par conséquent que celui qu'il a d'être aimé au titre de son excellence, d'être cru au titre de son infaillible véracité, d'être adoré et servi au titre de sa souveraineté. On peut offenser gravement un père ou un ami, on peut désobéir à un supérieur sans se rendre pour cela coupable d'injustice à leur égard ; à l'égard de Dieu ce n'est pas possible. A chacun de nos devoirs envers lui s'ajoute et se superpose celui qui résulte de son droit absolu à disposer de nous et à exiger que toutes nos activités soient orientées vers lui. L'homme, par conséquent, lorsqu'il commet le péché, ne lui est pas seulement injurieux, il se rend aussi coupable envers lui d'une injustice réelle et c'est cette violation du droit de Dieu inhérente à tout péché que la pénitence, entendue en son sens propre et spécifique, se propose de réparer et de compenser (2). Elle ne saurait sans doute en assurer la réparation adéquate, car il ne saurait être question ici d'un rétablissement du droit semblable à celui qui se peut obtenir dans les injustices commises d'homme à homme ; mais c'est bien cependant à s'en rapprocher le plus possible que tend l'âme pénitente. Qu'elle

(1) S. Thomas : III, q. 85, a. 2 ; Suarez : *de pœnit.*, disp. II, s. 3 ; Billuart : *de pœnit.*, dissert 2, a. 1 ; Palmieri et Pesch, *locis cit.*

(2) III, q. 85, a. 2 ad 1m et a. 3 c ; Suarez : *de pœnit.*, *disp.* II, s. 3 ; Salmanticenses, *loc. cit*, § 2, n° 39 sqq ; et les théologiens communément. Lugo, qui a contesté ce point de vue (*De pœnit.*, *disp.*, II, s 1, n° 10, sqq.) n'a pas été suivi.

s'excite et se livre intérieurement à la détestation de cette injustice ou qu'elle en manifeste sa haine et son regret par les restrictions qu'elle se commande dans l'usage de ses propres droits, la disposition où elle se met ainsi a cela de propre et de spécial qu'elle vise à réparer la violation du droit de Dieu. Dans le péché, c'est là le mal qui la choque, qui la fait souffrir et qu'elle cherche à supprimer ou à réparer et parce que la préoccupation ainsi caractérisée ne répond en propre à aucune autre vertu, il s'impose dès que pareille disposition passe à l'état d'habitude, d'y reconnaître une vertu vraiment spéciale et distincte.

C'est sur quoi les théologiens, après en avoir discuté jadis, se trouvent depuis longtemps d'accord. « La pénitence, dit saint Thomas, a un objet matériel et concret universel car elle vise tous les péchés ; mais elle les vise d'un point de vue spécial qui est celui de la réparation à en faire par l'activité de l'homme coopérant avec Dieu pour sa justification » (1). Et c'est pourquoi, malgré cette universalité de sa matière, elle est une vertu spéciale, car « partout où se présente un acte d'une dignité morale spéciale, il s'impose de reconnaître une vertu spéciale. Or il est manifeste que dans la pénitence se produit un acte d'une dignité morale spéciale; elle travaille à détruire le péché en tant qu'il est une offense de Dieu et c'est là un point de vue auquel ne s'attache aucune autre vertu » (2).

Cette vertu spéciale de la pénitence, les théologiens s'accordent aussi en général à la rapprocher de la vertu de justice proprement dite. Qui dit amour et poursuite du droit dit en effet amour et préoccupation de la justice. « Il est manifeste, comme l'écrit saint Thomas, que le droit est l'objet de la justice », car « le propre de la justice est d'é-

(1) « Poenitentia habet quidem realiter generalem materiam, in quantum respicit omnia peccata, sed tamen sub ratione speciali, in quantum scilicet sunt emendabilia per actum hominis cooperantis Deo ad suam justificationem. » (III, q. 85, a. 2, *ad* 2^{m}).

(5) « Ubi occurrit specialis actus laudabilis, ibi necesse est ponere specialem habitum virtutis. Manifestum est autem quod in poenitentia invenitur specialis ratio actus laudabilis, scilicet operari ad destructionem peccati praeteriti, in quantum est Dei offensa, quod non pertinet ad rationem alterius virtutis. Unde necesse est ponere quod poenitentia est specialis virtus ». (*Ibid.* c.).

tablir l'homme dans l'ordre par rapport à autrui,... de l'ajuster, comme le dit le mot, ce qui ne peut se faire que par rapport à autrui (1) ». Si donc la pénitence n'est pas un acte de justice au sens strict du mot, la raison en est seulement dans l'incapacité radicale de l'homme à s'ajuster de lui-même à Dieu, c'est-à-dire à compenser exactement le droit de Dieu (2). Mais il reste, encore une fois, que la pénitence proprement dite y tend et que c'est là son objectif propre et caractéristique.

Or, il est manifeste que cette haine de l'injustice commise, que cette tendance à la réparation du droit violé s'identifie avec l'amour du droit de Dieu, avec l'attachement à la justice à observer envers lui. Il n'est de haine qu'en vertu d'un amour correspondant (3) et l'injustice n'est odieuse que par son opposition à la complaisance que provoque la justice. Si donc la pénitence proprement dite se manifeste et se définit par la réaction contre la violation du droit de Dieu, c'est donc qu'elle a pour principe immédiat et propre l'amour de ce droit et la préoccupation d'en assurer l'observation.

Mais, cela posé, il n'est personne qui ne voie le lien étroit par lequel cette disposition d'âme se rattache à celle qui constitue l'esprit apostolique. Celui-ci en effet procède également du zèle des droits de Dieu. L'apôtre a à cœur de les proclamer et de les faire reconnaître ; il ne lui suffit

(1) « Justitiæ proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quæ sunt ad alterum. Importat enim æqualitatem quamdam, ut ipsum nomen demonstrat ; dicuntur enim vulgariter ea quæ adæquantur *justari* ; æqualitas autem ad alterum est .. . Unde manifestum est, quod jus est objectum justitiæ ». (II, II, q. 47 a. 1 c.).

(2) « Justitia æqualitatem importat ; Deo autem non possumus æquivalens recompensare, inde est quod justum secundum perfectam rationem non possumus reddere Deo » (*Ibid., ad* 3m ; et cf. III, q. 85, a. 3).

(3) « Amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum ; odium vero consistit in quadam repugnantia vel dissonantia. Oportet autem in quolibet prius considerare quid ei conveniat quam quid ei repugnet ; per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum ejus quod est conveniens. Unde necesse est quod amor sit prior odio, et quod nihil odio habeatur nisi per hoc quod contrariatur convenienti quod amatur.. .. Ejusdem enim rationis est quod ametur aliquid et odiatur ejus contrarium ; et sic amor unius rei est causa quod ejus contrarium odiatur ». (I, II, q. 29, a 2 c et ad 2m).

pas de les observer lui-même ; de les voir violer lui cause une souffrance intime et le porte à en prendre la défense ou à en poursuivre la revendication. « Dieu doit régner, il faut qu'il règne », telle est sa devise, et il la tire de sa conviction profonde que Dieu, avant d'être le père, l'ami, le bienfaiteur, la fin dernière de l'humanité, en est le maître et possède par conséquent le droit absolu d'en exiger la soumission et le respect.

De l'apôtre à l'âme pénitente il y a donc unité de pensée ; on peut dire qu'une même passion les anime, le zèle du droit de Dieu. Entre eux la différence n'est que du champ d'application de ce zèle. Normalement l'âme pénitente l'exerce d'abord sur elle-même, son amour du droit de Dieu lui fait détester et la porte à réparer avant tout ses propres péchés. La contrition, en quoi se concrétise d'abord la pénitence, ne s'entend, au sens usuel de ce mot, que des péchés personnels ; il n'y a pas de contrition des péchés d'autrui (1), et c'est pourquoi, si l'on veut s'en tenir au langage courant, on ne saurait avoir la contrition du péché originel ; c'est pourquoi aussi l'on ne saurait dire que la sainte Vierge, que le Christ surtout, aient eu la contrition ou aient fait pénitence (2).

Il est permis cependant, pour discerner la tendance réelle d'un mouvement moral, de dépasser le langage et de regarder au fond des âmes, afin d'y discerner les dispositions qui les font agir. Or à qui va ainsi au fond il ne paraît pas contestable que la disposition, que la tendance psychologique à laquelle correspond la contrition ne soit apte à produire et ne produise en effet la détestation et la réparation du péché partout où il se manifeste (3). Ainsi l'homme qu'anime un véritable amour de la justice souffre-t-il de toute violation du droit, où qu'elle se pro-

(1) S. Thomas : *in IV, dist.* 17, q. 2, a. 2, sol. 5ª vel *suppl.*, q. 2, a. 5 ; Suarez : *de pœnit.*, *disp.* II, s. 1, nº 10 ; et alii communiter.

(2) Suarez, *ibid.*, et alii.

(3) Suarez : *disp.* II, s. 1 nº 10 et s. 3, nº 1 et 9 ; Lugo : *de pœnit.*, *disp.* III, s. 2 ; Coninck : *de pœnit.*, *disp.* I, *dub.* 3 ; de San : *de pœnit.*, cap. III, prop 2. nº 55 et cap. VI, prop. 2, nº 91, etc Les théologiens de Salamanque, qui s'escriment contre cette doctrine (*de pœnit.*, *disp.* 5, *dub.* 3, § 5 et 6) paraissent s'attacher surtout à la question des mots.

duise ; ainsi proteste-il, en son cœur tout au moins, contre toute atteinte portée au droit d'autrui ; ainsi les âmes vraiment bonnes et délicates se sentent-elles atteintes dès que se produit autour d'elles quelque méchanceté ou quelque brutalité. Quand une fois l'amour du bien, du bien d'un ordre quelconque, s'est emparé d'une âme, il ne peut pas ne pas provoquer en elle, dès que lui apparaît le mal concontraire, une réaction affective tout au moins la portant à l'écarter et à le faire disparaître. C'est ce qui arrive pour l'amour de ce bien qu'est le droit de Dieu. Plus une âme en a le culte pour elle-même, plus elle est ou a été attentive à le respecter et moins par conséquent elle a à se reprocher ou à se punir de l'avoir violé personnellement, plus elle souffre de le voir méconnu par d'autres, plus elle met d'ardeur à opposer à ces injustices les protestations de sa volonté, plus en un mot elle s'empresse à rétablir aux dépens de ses propres satisfactions l'ordre de justice ainsi troublé aux dépens de Dieu.

Tel fut le cas du Christ. Sans doute, encore une fois, on ne saurait parler de sa contrition ni de sa pénitence. Mais peut-on contester qu'il ait eu en horreur l'injustice de l'humanité à l'égard de son créateur et que, dans sa satisfaction pour le péché, ce qui a provoqué la complaisance de son Père, soit précisément cette volonté de lui faire justice au nom des pécheurs et de réparer son droit qu'ils avaient violé ? « La tristesse, dit saint Thomas, est bonne, qu'elle ait pour objet les péchés propres ou les péchés d'autrui. Elle sert à la satisfaction pour le péché, et c'est pourquoi le Christ a voulu l'éprouver (1)... Sa douleur intérieure eut pour première cause les péchés du genre humain, pour lesquels il satisfaisait par ses souffrances. Son âme d'ailleurs pénétrait à fond tous les motifs qu'elle pouvait avoir

(1) « Tristitia aliqua laudabilis est... quando procedit ex sancto amore, utpote cum aliquis tristatur de peccatis propriis vel alienis. Assumitur etiam ut utilis ad finem satisfactionis pro peccato... Et ideo Christus, ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum, assumpsit tristitiam ». (III, q. 46, a 6, ad 2m).

(2) « Doloris interioris causa fuit primo quidem omnia peccata humani generis, pro quibus satisfaciebat patiendo... Anima etiam secundum vires interiores efficacissime apprehendit omnes causas tristitiæ ». (*Ibid.*, c.).

de s'attrister... [Aussi] sa douleur des péchés d'autrui surpassa-t-elle la douleur qu'il peut y avoir en aucune contrition, car elle procédait d'une plus grande connaissance et d'un plus grand amour (1) ». Et ceci est certain, remarque Suarez en commentant cette question de saint Thomas : « la douleur éprouvée par le Christ pour les péchés des hommes l'emporte en violence et en intensité sur celle de n'importe quel pécheur. Il est évident en effet que personne ne connut aussi bien tout ce qu'il y a de malice dans le péché ; personne ne se rendit aussi bien compte de tous les motifs qui peuvent porter à le détester ; personne n'eut autant d'amour pour Dieu et personne n'eut autant d'ardeur à l'honorer ou à maintenir l'intégrité de son droit (2) ». Le Christ en un mot, parce qu'il avait au cœur le sens et l'amour de toute justice, parce qu'il était le grand serviteur de Dieu et le vengeur né de ses droits, souffrit des péchés d'autrui et s'appliqua à les réparer plus et mieux que ne saurait le faire aucune âme pénitente pour ses péchés personnels. Comme le dit encore saint Thomas, « sans s'être fait lui-même pécheur, il a néanmoins donné aux pécheurs un modèle parfait de pénitence (3) », non pas seulement, poursuit à ce propos Suarez, parce qu'il a enduré la peine

(1) « Christus non solum doluit pro amissione vitæ corporalis propriæ, sed etiam pro peccatis omnium aliorum : qui dolor excessit in Christo dolorem cujuscumque contriti,. . quia ex majori sapientia et charitate processit ». (*Ibid.* ad 4^{m}.).

(2) « Certum est dolorem de peccatis omnibus fuisse in Christo vehementiorem et intensiorem quam fuerit, vel secundum ordinariam potentiam esse possit, in alio homine. Hoc affirmat D. Thomas [*loc. cit.*] ubi solum facit comparationem cum dolore cujuscumque hominis contriti. Et hoc sensu est evidens ob rationes quas brevissime D. Thomas attigit... Nullus ita cognovit ac perpendit offensionem Dei. . malitiam omnem quæ est in peccato;... nullus tam clare ac tanta animi attentione omnia, quæ ad detestandum peccatum movere possunt, consideravit; .. nullus tanta charitate Deum dilexit aut Deum colere ac divinum jus illæsum servare studuit ». (*in III*, q. 46, a. 8, *disp.* 33, s. 2, n° 3).

(3) « Pænitens laudabile exemplum dare potest non ex eo quod peccavit, sed in hoc quod voluntarie pænam sustinet pro peccato. Unde Christus dedit maximum exemplum pænitentibus dum non pro peccato proprio sed pro peccato aliorum voluit pænam sustinere ». (III, q. 15, a. 1, ad 3^{m}). L'objection était que, pour pouvoir être un modèle de pénitence, le Christ aurait dû admettre en lui le péché).

de leurs péchés et satisfait pour eux, mais aussi parce qu'il en a eu de la douleur et qu'il a détesté l'injure et l'offense à Dieu qu'ils représentent. C'est même en cela, en détestant le péché sans aucun motif personnel, qu'il a été le plus parfaitement un modèle de pénitence (1).

Aussi son exemple est-il surtout compris et suivi par les âmes qui ont le moins à se reprocher de péchés personnels. L'histoire de tous les temps et de tous les jours en rend témoignage, les plus empressées à la pénitence sont celles qui ont le moins à expier pour leur propre compte. Les cloîtres abritent sans doute des repenties ; mais ils sont peuplés surtout d'âmes innocentes, qui ont fui le monde pour se vouer à la compensation des droits de Dieu méconnus. Comme le Christ, ces âmes veulent que toute justice s'accomplisse, et, parce que les hommes ne font pas justice à Dieu, parce qu'ils lui contestent et lui refusent ce qui lui appartient et ce qui lui appartient au plus juste titre, elles se dépouillent, elles se privent, elles se mortifient elles-mêmes, afin que satisfaction lui soit faite à leurs dépens et afin que l'excès même de leurs renoncements lui soit un dédommagement pour tous les dénis de justice. Telle est aussi d'ailleurs l'origine des œuvres de réparation. Elles procèdent sans doute du mouvement de réaction contre le péché qui caractérise la pénitence proprement dite ; mais c'est la pensée surtout des péchés d'autrui qui les fait naître et prospérer. Dans les cloîtres et hors des cloîtres, on s'y porte avec d'autant plus d'ardeur qu'on est soi-même plus respectueux des droits de Dieu. Si l'on y vise à compenser les atteintes portées à ce droit, c'est moins dans l'intention de s'acquitter d'une dette personnelle que dans le sentiment douloureux et profond des injustices commises envers le Seigneur tout-puissant.

(1) « Respondet bene D. Thomas Christum dedisse peccatoribus perfectissimum pænitentiæ exemplum, voluntarie pœnam pro peccatoribus sustinendo; et pro illis satisfaciendo. Adde, etiam dolendo de alienis peccatis propter sincerum et perfectum Dei amorem, eaque detestando utpote Dei injurias atque offensiones. Ita enim præbuit exemplum pænitentiæ secundum id quod in ea perfectissimum est, sine respectu ad proprium peccatum, quod pertinet ad imperfectionem ». (*In III*, q. 15, a. 2, *disp.* 33, *s.* 1, *n°* 2).

Les faits s'accordent donc avec la psychologie pour attester le lien étroit, qu'établit entre la pénitence et l'apostolat, le principe immédiat les animant l'une et l'autre.

Comme ils peuvent avoir et comme ils ont de fait leur source profonde dans un commun amour de Dieu et dans une même volonté de réagir contre l'ingratitude et l'outrage que représente le péché, ils s'alimentent aussi d'un même amour de la justice envers Dieu et d'une même préoccupation d'en réparer les violations, partout où elles se produisent. A ces deux points de vue, le champ qu'ils embrassent est indéfini et ainsi s'explique leur universelle et constante association dans les mêmes âmes : il n'y a pas d'apôtre qui n'ait le souci de la pénitence, et il n'est pas d'âme pénitente qui ne brûle du zèle de la maison de Dieu.

Enghien (Belgique), Paul GALTIER, S. J.

DANS SON *TRAITÉ DE L'ORAISON*
S. PIERRE D'ALCANTARA A-T-IL DÉMARQUÉ LOUIS DE GRENADE ?

Le P. José Manuel Aicardo vient de publier le second volume de son précieux *Commentaire des Constitutions de la Compagnie de Jésus*. Il y fait d'intéressants rapprochements, entre la doctrine de S. Ignace de Loyola et celle de S. Pierre d'Alcantara, sur l'oraison. Il cite le *Traité* de l'illustre réformateur franciscain (1), comme s'il ne soupçonnait pas une controverse vieille de trois siècles et qui se ramène à ceci : S. Pierre d'Alcantara n'aurait-il pas emprunté la substance de son ouvrage au *Livre de l'Oraison* de Louis de Grenade ?

(1) *Comentario a las Constituciones de la Compañia de Jesús* (Madrid, Blass, 1920), II, p. 348, 370, 388, 580.

Les lecteurs de la *Revue* aimeront peut-être qu'on leur rappelle les données essentielles du problème.

Dans le tome VIII d'octobre des *Acta Sanctorum* publié en 1866, le P. Benjamin Bossue discute longuement sur la question et ne sait trop à quoi s'arrêter (1). Vu le talent de Louis de Grenade, il lui paraît invraisemblable que le brillant et fécond écrivain ait emprunté quelque chose à Pierre d'Alcantara. Par ailleurs, il est certain que chacun des deux auteurs a fait un *Traité de l'Oraison*. Malheureusement tout le reste est incertain : la date de la composition des ouvrages, les circonstances qui en ont pu retarder la publication, la date de la première édition. Dans l'Ordre franciscain, les chroniqueurs et les biographes se sont transmis, à partir de la fin du seizième siècle, la tradition que Pierre d'Alcantara, après avoir publié son *Traité*, pria Louis de Grenade d'en faire un commentaire étendu. Le grand bibliographe dominicain, Echard, ne souscrit guère volontiers à ces récits; mais il convient que, d'après les éditions connues de son temps, le *Traité* de S. Pierre d'Alcantara a paru le premier. D'où le P. Benjamin Bossue conclut qu'il est difficile de décider avec certitude. Malgré tout, il lui paraît plus probable que Grenade a été copié par Alcantara.

L'année 1888 fournit aux écrivains de l'Ordre des Frères Prêcheurs l'occasion de reprendre le problème. Dans un volume intitulé *Souvenir du troisième centenaire de la mort du vénéré Frère Louis de Grenade*, le P. Justo Cuervo écrivit quelques pages, pour revendiquer les droits de priorité de l'illustre écrivain (2). Dans l'*Echo franciscain* de saint Jacques de Compostelle, les franciscains ne tardèrent pas à ouvrir une discussion, qui se prolongea plus d'une année (3). Honnêtement l'*Echo* reproduisit *in extenso* les dires du P. Cuervo, soit dans le *Souvenir* du centenaire, soit dans deux articles du *Très Saint Rosaire* (4). A ces deux articles le P. Francisco Ferrando

(1) *Op. cit.*, p. 642-651.

(2) *Op. cit.*, p. 67-74.

(3) Eco Franciscano, 15 janvier, 15 février, 15 mai, 15 juillet 1890.

(4) Les deux articles du P. Cuervo parurent dans El Santisimo Rosario (sept. et oct. 1920). Ils furent reproduits dans l'Eco Franciscano du 15 novembre et du 15 décembre 1890.

opposa une copieuse réponse (1). Finalement cette polémique eut son épilogue dans une courte *Biographie* de Grenade, publiée par le P. Cuervo, avec quelques compléments sur la question controversée (2).

L'auteur y annonce qu'il travaille à une grande histoire du grand moine qui est demeuré si populaire en Espagne. Celui-ci mérite qu'on nous le fasse connaître, selon les meilleures méthodes de l'érudition contemporaine; et le P. Cuervo, par ses travaux d'éditeur critique des *Œuvres* de Grenade, est tout préparé à sa tâche d'historien.

Comme il fallait s'y attendre, la publication du *Livre d'Oraison de Grenade*, dans l'Edition critique du P. Cuervo, a rallumé la dispute. Un capucin français, le P. Michel-Ange, fort versé dans la connaissance de la vie franciscaine en Espagne, a pris parti pour S. Pierre d'Alcantara; son travail, très abondant en renseignements divers, a été publié, en français, dans la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* de Madrid (3). Le P. Cuervo a répliqué dans la même *Revista* (4). Les deux contradicteurs annonçaient une suite à leurs articles. Elle n'est pas venue. Mais le P. Michel Ange, transformé en Miguel Angel, a discuté longuement l'étude de P. Cuervo, dans les *Estudios franciscanos* des Capucins de Barcelone (5).

La vérité contraint de dire qu'en se prolongeant, la controverse n'a pas gagné en sérénité ni en utilité. Les excursions du P. Michel-Ange sont intéressantes ; il a beaucoup cherché, beaucoup lu. Sur le point essentiel du débat, il paraît embarrassé et insuffisant. Au printemps de 1915, M. l'abbé Villien, documenté par le P. Michel Ange, opi-

(1) Eco Franciscano, 15 déc. 1890, 15 janv., 15 fév. 1891.

(2) *Biografía de Fray Luis de Granada, con unos articulos literarios donde se demostra que el Venerable Padre, y non San Pedro de Alcantara, es el verdadero y unico autor del* Libro de la Oracion, por el Padre Fr. Justo Cuervo, de la Orden de Predicadores, Rector del Colegio San Juan de Corias, Doctor en Filosofia y Letras. Madrid, Gregorio del Amo, 1896. — Je remercie le P. Henri Watrigant de m'avoir signalé et communiqué les pièces de cette polémique.

(3) Décembre 1916, p. 140-230; mars-avril 1917, p. 144-199 ; mai-juin 1917, p. 320-368.

(4) Mai-juin 1918, p. 293-359.

(5) Octobre 1919, p. 241-259 ; octobre 1920, p. 249-269 ; février 1921, 86-110.

nait que la thèse du P. Cuervo souffrait difficulté (1). J'ose penser au contraire que les documents produits en 1896 par le P. Cuervo suffisent à décider la querelle pendante depuis trois cents ans. Aucun effort du P. Michel-Ange n'a encore ébranlé l'argument principal du dominicain espagnol.

Bien entendu, je laisse de côté l'hypothèse dans laquelle on considérerait le *Livre* et le *Traité* comme deux ouvrages du même auteur (2). J'examine simplement ici la question suivante : du *Livre* de Grenade ou du *Traité* d'Alcantara, lequel est antérieur à l'autre ?

*
* *

Il est certain que Pierre d'Alcantara a publié, de son vivant et sous son nom, un *Traité de l'Oraison*. Sainte Thérèse le dit dans son autobiographie, les historiens et les bibliographes le répètent ; on connaît la date des exemplaires de quelques éditions du seizième siècle ; les domicains conviennent du fait.

Il est non moins certain que, de son vivant et sous son nom, Louis de Grenade a publié un *Livre de l'Oraison*. Les historiens et les bibliographes en témoignent ; les éditions anciennes subsistent ; le fait n'est guère contesté par les franciscains.

Quand on compare les deux ouvrages d'Alcantara et de Grenade, malgré des différences réelles, la similitude saute aux yeux. La distribution est la même : considérations préliminaires sur l'Oraison, suivies de méditations pour chaque jour de la semaine ; conseils pratiques pour mieux faire l'oraison ; traité de la dévotion. En outre, pour un certain nombre de passages, des alinéas entiers, sont identiques, *de verbo ad verbum*.

Qui a copié ? Les écrivains franciscains du dix-septième, du dix-huitième, du dix-neuvième siècle ont dit — ceux du

(1) Revue du Clergé Français, 1er avril 1915, p. 65-69.

(2) Dans plusieurs de ses articles le P. Michel Ange attaque cette hypothèse ; il reproche au P. Cuervo de l'avoir soutenue ; il y oppose dans les Estudios Franciscanos de février 1921 (p. 107-108) de nouveaux arguments.

vingtième redisent — que Pierre d'Alcantara a publié son ouvrage le premier ; et que, à sa prière, Louis de Grenade a commenté l'ouvrage du réformateur franciscain. Bien que l'assertion ait été tant de fois renouvelée, nul n'a jamais prouvé la vérité du fait par un document irrécusable.

Nous savons, par ailleurs, deux choses avec certitude. Dans la dédicace de son ouvrage à Rodrigue de Chaves, Pierre d'Alcantara confesse qu'il a lu divers auteurs sur l'oraison et résumé leurs enseignements. Cet aveu est exprimé en formules différentes, selon les éditions, mais il est exprimé dans toutes. Au surplus, lorsque Louis de Grenade, en 1574, a publié, à Salamanque, un *Abrégé* de son *Livre* primitif, il a expliqué dans une préface ses raisons d'agir. Ses déclarations sont à citer :

> Des personnes vertueuses et zélées pour le salut des âmes ont résumé mon livre et imprimé ce résumé... en quelques passages j'ai trouvé des phrases boîteuses, d'autres désarticulées, d'autres imparfaites.... Le style est inégal, parfois élégant, parfois vulgaire, tout comme un habit fait de pièces disparates (1)...

C'est pourquoi l'auteur prend le parti de faire lui-même le résumé mal fait par d'autres.

Quels compilateurs vise Louis de Grenade ? Quelles sont les « personnes vertueuses et zélées » qui ont démarqué et abrégé son livre plus développé sur l'oraison ? La réponse à faire n'est pas douteuse.

Il existe à la Bibliothèque Nationale de Lisbonne, une édition du *Traité de l'Oraison* de S. Pierre d'Alcantara, due aux soins du libraire Jean Blavio de Cologne. Malheureusement l'exemplaire est mutilé et la date manque. Mais, dans la dédicace au « magnifique et très dévôt seigneur » Rodrigo de Chaves, le saint dit en toutes lettres :

(1) « Algunas personas virtuosas y zelosas de la salud de las anímas, han sumado aquel libro e impresso y publicado en particulares tratados lo que sumaron... hallé algunas clausulas cojas, otras algo desatadas, otres imperfectas... y el estilo otrese era desigual, a veses elegante, a veses rudo, como ropa remendada de diversos pedazos ». Cité par Cuervo, *Biografía*, p. 219-220.

Ayant lu, entre autres livres dévots en langue vulgaire, celui de l'oraison, récemment composé par le T. R. P. Provincial Louis de Grenade, de l'Ordre des Frères Prêcheurs, comme il m'a paru qu'il était le meilleur que j'aie lu en notre langue... je me suis déterminé à m'en servir, mettant dans ce traité, brièvement et aussi clairement que je l'ai su, tout l'essentiel de ce qu'il dit de l'oraison (1).

Ceci est décisif. De ce texte il résulte :

1° Que le *Livre* de Louis de Grenade est antérieur au *Traité* de S. Pierre d'Alcantara ;

2° Que le *Traité* de S. Pierre d'Alcantara a été publié, et même rédigé, entre 1556 et 1560, dates qui marquent le temps où Louis de Grenade a été provincial des dominicains de Portugal ;

3° Que le *Livre* de Grenade a été la source principale de *Traité*.

En s'armant du volume sans date de la Bibliothèque Nationale de Lisbonne, le P. Cuervo a plus éclairé la question que tous les écrivains ensemble de l'Ordre de S. Dominique et de l'Ordre de S. François ne l'ont fait en soixante lustres.

Ce n'est point l'avis de ses contradicteurs. Mais vraiment, qu'ont-ils de sérieux à lui opposer ?

Le P. Ferrando, dans l'*Eco franciscano*, le P. Michel Ange, dans la *Revista de Archivos*, allèguent la tradition franciscaine, inaugurée en 1592 par le P. Baptiste de Moles. Est-ce suffisant ? Moles affirme, mais sans preuves ; et le P. Jean de Sainte Marie, chroniqueur de son Ordre comme Moles, est si frappé de cette absence de preuves, que, tout en enregistrant l'assertion de son devancier, il a la précaution d'écrire : « On raconte que... » La précaution se trouve, soit dans sa chronique (1615), soit dans la *Vie* de Pierre d'Alcantara (1619), publiée pour la béatifi-

(1) « Aviendo leido, entre otros libros de romance devotos, el libro de la Oraciòn, que nuevamente compuso el Muy Reverendo Padre Provincial, Fray Luis de Granada, de la Orden de los Predicadores, y pareciéndome el mejor de los que en nuestra lengua he leido... determiné favorecerme del, poniendo en este tratado, brevemente y los mas claro que supe, todo lo que aquel tiene necessario para la oración ». Cité par le P. Cuervo, *Biografía*, p. 243-244.

cation du serviteur de Dieu. Donc, dès l'origine, la tradition est incertaine, hésitante.

Aussi le P. Michel Ange cherche-t-il autre chose. Pour anéantir la thèse du P. Cuervo, il tente un vaste mouvement enveloppant. Louis de Grenade, observe-t-il, n'est pas l'écrivain original qu'on croit ; il a publié bien des ouvrages d'autrui ; il a fait nombre d'emprunts à d'autres auteurs ; et puis, dans son *Livre de l'Oraison*, les traces de scotisme ne manquent pas ; et enfin comment expliquer que les franciscains ennemis de la réforme d'Alcantara ne lui aient pas reproché d'avoir emprunté son *Traité* à un homme aussi suspect que Grenade (1) ? En nous promenant à sa suite, à travers cet immense espace, le P. Michel Ange nous donne occasion d'admirer sa connaissance du terrain et l'agilité de sa marche ; mais il faut bien convenir que son mouvement de capricorne laisse hors de ses prises la position de l'adversaire. Lorsque Grenade a traduit S. Jean Climaque, S. Bonaventure, Savonarole, il l'a dit ; il a dit de même qu'il faisait des emprunts à Louis de Blois, à Baptiste de Crema, à Séraphin de Fermo ; pourquoi aurait-il tu qu'il demandait à Pierre d'Alcantara la matière de tout un livre ? C'est parce que, dit le P. Michel Ange (2), Alcantara était vivant et que son ouvrage était universellement connu en Espagne... Il est difficile d'accorder une valeur à un pareil raisonnement.

Quand le docte capucin ajoute que Pierre d'Alcantara aurait commis une folie, en copiant Grenade, juste au moment où celui-ci était frappé de suspicion par l'Inquisition espagnole, il argumente comme si le *Traité* d'Alcantara était, dans l'opinion du P. Cuervo, postérieur à l'été de 1559, date du catalogue de l'Inquisition. Or le P. Cuervo, dans sa polémique avec le P. Ferrando en 1890, a daté le *Traité* de 1556-1559 approximativement (3) ; dans sa polémique de 1918 avec le P. Michel Ange (4), il a précisé, sur preuves,

(1) *Revista de Archivos*, décembre 1916, p. 214 ; mars 1917, p. 144, 156, 160 ; mai 1917, p. 324, 327, 351, 363.

(2) *Revista de Archivos*, décembre 1916, p. 220.

(3) *Biografía*, p. 240.

(4) *Revista de Archivos*, mai-juin 1918, p. 331.

que le *Traité* ne pouvait être antérieur à 1556, ni postérieur à mai 1558.

Il restait la ressource d'une attaque frontale. Le P. Michel Ange l'a risquée, sans être plus heureux que dans sa tentative d'encerclement. Qu'on en juge.

Le point fort de la position du P. Cuervo c'est cette édition de Lisbonne, où Alcantara avoue en toutes lettres qu'il a résumé le *Livre* de Grenade. Avec une belle audace, le P. Michel Ange dit : cette édition est un faux commis par un libraire en mal de convoitise. Affirmation désespérée et vaine. Car ce même libraire publie, en 1556, le premier volume, en 1557, le second volume de l'Abrégé de la *Guide des pécheurs* ; et tout cela sous les yeux de Louis de Grenade. Or le volume sans date de Lisbonne est de cette époque ; il ne saurait être antérieur à 1557, puisqu'un chapitre du second volume de l'*Abrégé* de la *Guide* y est cité ; il n'est pas postérieur à 1559, vu qu'après cette date il eût été dangereux de nommer et de louer Grenade mis à l'index (1).

Au reste, alors même qu'on lui accorderait gracieusement que le volume de Lisbonne imprimé par Blavio est un faux, le P. Michel Ange n'aurait pas encore partie gagnée. Le franciscain Martin de Lilio a publié à Alcalà de Henares, en 1558, un *Traité de l'Oraison mentale*. Dans une épitre dédicatoire à la duchesse de Francavilla, Martin de Lilio, mentionnant les deux ouvrages de Grenade et d'Alcantara, dit en termes exprès qu'Alcantara a écrit « après » Grenade. Le P. Michel Ange s'est moqué de la manière dont le P. Cuervo s'est exprimé sur cette découverte de Lilio à la Biblioteca Barberina du Vatican (2) ; il a qualifié l'ouvrage de médiocre (3) ; mais il n'a pas osé dire que le livre de Lilio était un faux.

Si par aventure, il se fût enfoncé, tête baissée, dans ce système commode et ridicule, il lui aurait encore fallu s'expliquer sur les éditions de Grenade antérieures à 1560. Dès la fin de sa polémique avec le P. Ferrando, le P. Cuervo,

(1) Cuervo, *Revista de Archivos*, mai-juin 1918, p. 353.
(2) Estudios Franciscanos, octobre 1920, p. 259.
(3) *Ibid.*, février 1921, p. 91.

s'étant mis à la recherche des éditions anciennes de Grenade, en a trouvé de nombreuses. Dans son opuscule de 1896 (1), il signalait notamment celles-ci : Salamanque 1556, 1555, 1554 ; Anvers, 1559, 1558, 1556, 1555 ; Cologne, 1556; Lyon, 1556. Chacune de ces éditions est un pic qui démolit la vieille argumentation franciscaine. Au dix-septième siècle, au dix-huitième, au dix-neuvième, les Franciscains disaient — et le P. Ferrando l'a répété (2) dans sa discussion de 1896 : Nicolas Antonio marque une édition du *Traité* d'Alcantara, de 1560; toutes les éditions de Grenade qui subsistent sont plus tardives. Le P. Cuervo a renversé la position du problème ; en 1558, 1557, 1556, 1555, 1554, le *Livre de l'Oraison* de Grenade est connu en France et aux Pays-Bas aussi bien qu'en Espagne; alors qu'on ne connaît de cette époque aucune édition du *Traité* d'Alcantara; et d'ailleurs, par le témoignage de Martin de Lilio en 1558, il est attesté que Grenade a écrit le premier; et par l'exemplaire sans date de la Bibliothèque Nationale de Lisbonne, il est prouvé que le *Traité* d'Alcantara, d'après l'aveu de l'auteur lui-même, dépend du *Livre* de Grenade.

*
* *

Bien que cette démonstration soit triomphante, il est possible d'y ajouter encore. Le P. Cuervo me permettra de lui offrir un secours dont il n'a point besoin.

Les relations amicales de Fray Luis, avec les jésuites de son temps, sont bien connues. Le prix que la Compagnie y attacha fut d'autant plus grand, qu'elle était au berceau et qu'autour de ce berceau grondait la colère de Melchior Cano. Les *Monumenta Societatis Jesu* abondent en témoignages (3) de la courageuse sympathie de Grenade; et de la reconnaissance des jésuites d'Espagne et de Portugal, qui le regardaient comme un frère.

(1) *Biografía*, p. 239-273.

(2) Eco Franciscano, 15 mai 1890, p. 32.

(3) *Cartas de San Ignacio*, II, p. 504-506. Lettre de Louis de Grenade sur les attaques de Cano (31 mars 1556). *Cronicon* de Polanco : pour 1551, voir III, 378 ; pour 1556, VI, 631. *Epistolae quadrimestres*, I. 451, 472 ; III, 234, 371. *Epist. Mixtae*, III, 620.

Comme s'il avait voulu donner une preuve éclatante du double amour qu'il avait au cœur, Louis de Grenade a dédié son premier ouvrage, le *Livre de l'Oraison*, à deux frères, issus du plus illustre sang, religieux tous deux, l'un dans l'Ordre de S. Dominique, l'autre dans la Compagnie de Jésus : Lorenzo et Antonio de Córdoba (1). Il devait advenir, par là même, que les fils d'Ignace de Loyola s'intéresseraient fort au *Livre de l'Oraison*, surtout ceux qui connaissaient personnellement l'auteur.

Gaspard Loarte et Jacques Guzman, anciens disciples de Jean d'Avila, avaient tous deux emporté en Italie le souvenir très doux de Louis de Grenade. En 1555, le premier était recteur du collège de Gênes, le second, recteur du collège de Florence. Lorsqu'ils apprirent l'existence du *Libro de la Oración y meditación*, ils en écrivirent à Rome. C'était vers la fin de 1555. Le secrétaire d'Ignace, Jean de Polanco, promit d'abord de chercher (2 janvier 1556) et finit par envoyer à Loarte (16 juillet 1556) le *Livre* désiré, avec le *Libellus* de Christophe de Madrid sur la communion. Guzman avait suggéré l'idée d'une version en italien du *Livre* de Grenade. Polanco répond (1er février 1556) que Maestro Tullio Crispolto en a déjà traduit la première partie (2).

Il résulte donc, des *Monumenta Societatis Jesu*, qu'à la date du 1er février 1556, le *Livre de l'Oraison* de Grenade est déjà connu et en traduction, en Italie. Nous l'apprenons par des lettres de 1556 qu'on ne peut soupçonner de faux. Nous le tenons de gens en mesure de savoir si Grenade avait vraiment écrit l'ouvrage qui courait sous son nom ; quoique vivant à Florence et à Gênes, Gaspard Loarte et Jacques Guzman n'étaient pas coupés de toute communication avec l'Andalousie.

Il y a plus, Anvers voit paraître, dès 1553, une édition espagnole du *Livre* de Grenade sur l'oraison. Le catalogue

(1) On trouvera dans les MONUMENTA SOCIETATIS JESU (*Epist. mixtae*, II, 697) la longue lettre motivée, par laquelle Antonio de Córdoba écrit, de Salamanque, le 21 mars 1552, à Ignace de Loyola, qu'il dédaigne le chapeau de cardinal dont on le menace et veut entrer dans la Compagnie de Jésus.

(2) *Epist. mixtae*, X, 458 ; XI, 389 ; XII, 101, 126.

150 de Ludwig Rosenthal, le libraire munichois, en porte un exemplaire mis en vente pour 60 marks (1).

Cette édition anversoise est la plus ancienne que jusqu'ici l'on connaisse du *Libro de oración y meditación*; et elle suppose manifestement une édition faite en Espagne dès 1552 ou 1551. L'exemplaire vendu par Rosenthal — d'après ce que veut bien m'écrire l'obligeant libraire munichois — a été acheté par la Librairie catholique de Fribourg. Un autre exemplaire se trouve aux mains du P. Michel Ange; il s'en est servi, dans ses articles de la *Revista de Archivos* (2) et des *Estudios franciscanos* (3), où il en cite des textes, sans ombre de suspicion.

Or comment croire que le *Traité* d'Alcantara, dont on ne connaît pas d'édition avant 1558 (4), est néanmoins antérieur au *Livre* de Grenade, imprimé certainement dès 1552 et si souvent réimprimé pendant les dix années qui suivirent? Comment admettre une pareille invraisemblance, quand toutes les éditions du *Traité* d'Alcantara avouent des emprunts; quand un livre fait à Alcala par Martin de Lilio, en 1558, affirme la priorité de Grenade; quand le volume sans date de la Bibliothèque de Lisbonne nomme en toutes lettres Grenade comme le principal créancier d'Alcantara? L'acte de foi, que prétendent exiger le P. Ferrando et le P. Michel Ange, n'est pas seulement aveugle; il est déraisonnable.

*
* *

Il reste à expliquer comment une vérité si claire aujourd'hui est demeurée obscurcie pendant des siècles. L'explication n'est pas à chercher bien loin. Le *Livre de l'oraison* de Grenade a été mis à l'index par l'Inquisition espagnole, dans son catalogue de 1559 (5). On devine sans peine les

(1) Je remercie le P. Henri Watrigant de m'avoir signalé et montré ce catalogue.

(2) Décembre 1916, p. 163; mai 1917, p. 345.

(3) Octobre 1920, p. 252, 253, 257.

(4) Nicolas Antonio ne mentionne pas d'édition avant 1560; par le *Traité* de Martin de Lilio nous avons la preuve que le *Traité* d'Alcantara existait déjà en 1558.

(5) Menendez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, II, p. 531, 706.

conséquences. Le nom de Grenade devenant suspect devait disparaître de la dédicace à Rodrigo de Chaves, faite par Alcantara dans la première édition. Sans quoi que dirait Melchior Cano? Le fougueux dominicain ne voyait, dans les livres d'ascétisme écrits en langue vulgaire, qu'une profanation de la religion et un péril pour la foi. Les effusions de la mystique la plus légitime fleuraient à son odorat soupçonneux comme un relent des Illuminés (1). Dans la censure (2) des *Commentaires sur le catéchisme chrétien* publiés à Anvers en 1558, et qui sont l'œuvre du fameux archevêque Carranza, Cano n'a pas épargné Louis de Grenade. Il l'accuse d'erreurs formelles contraires à la foi catholique. Pourquoi cet homme terrible, qui reprochait à Carranza d'avoir loué le *Livre de l'oraison* de Grenade et d'avoir par là « porté préjudice au peuple chrétien » épargnerait-il Pierre d'Alcantara? Ne le dénoncerait-il pas à l'Inquisition pour avoir écrit que le Livre de Grenade était, à sa connaissance « le meilleur » qu'on eût publié en espagnol sur l'oraison? La prudence la plus élémentaire conseillait donc de biffer, en de nouvelles éditions, l'éloge d'un écrivain traité par l'Inquisition comme dangereux.

Il est superflu d'insister sur une observation évidente dès qu'on l'énonce. Mais si on exigeait une démonstration, nous l'établirions *a simili*, avec des moyens de preuve empruntés au P. Michel Ange en personne.

Le P. Cuervo ayant eu le malheur d'affirmer que le *Livre de l'Oraison* est de Grenade et « uniquement sien », le docte capucin s'est amusé à déterminer, dans la belle mosaïque de Grenade, les morceaux empruntés par exemple à Louis de Blois, à Tauler et à S. Laurent Justinien (3). L'opération est menée avec quelque acharnement; et on sourit de voir le pic démolisseur manié avec tant de fougue par cet archéologue des textes ascétiques : il ne souffre

(1) Emilio Colunga, O. P. *Intelectualistas y místicos*, dans la Ciencia tomista, juillet 1914, p. 381.

(2) Fermin Caballero, *Vida del Illmo Melchior Cano*, Madrid, 1871, App. 58, p. 536-615.

(3) Revista de Archivos, mars 1917, p. 170; mai 1917, p. 324; Estudios Franciscanos, octob. 1920, p. 256, 267.

pas que Pierre d'Alcantara ait démarqué Louis de Grenade; et il jouit fort de montrer que Grenade a démarqué d'autres écrivains. C'est piquant et instructif.

Laissons le cas de Louis de Blois, de Tauler et de Laurent Justinien qui importent peu ici; et venons à d'autres emprunts. Le P. Michel Ange observe que, justement, dans cette édition d'Anvers, dont nous parlions tout à l'heure, le *Livre* de Grenade porte une méditation sur la Passion du Christ, sous ce titre : *De la doctrina que se aprende al pié de la Cruz, de F. Baptista de Crema.* On dut avertir l'auteur imprudent que les *Œuvres* du dominicain Baptista de Crema sont condamnées dans l'Index de 1549. Dans les éditions subséquentes, le titre que nous avons lu est changé en celui-ci : *Otra meditacion de la doctrina que se aprende al pié de la Cruz* (1). Même phénomène pour des avis spirituels figurant au chapitre IV de la deuxième partie. On lit dans l'édition d'Anvers : *De otras dos tentaciones que pone Serafino de Fermo.* Le nom de ce moine est aussi inscrit dans l'Index de Pie IV. Il suffit. Comme Baptista de Crema, Séraphin de Fermo est rayé, à partir d'une certaine date, des éditions du *Livre de l'Oraison.*

Et alors, faisant une parenthèse, nous disons au P. Michel Ange : vous voyez bien que Grenade nommait sans fausse honte ceux dont il était débiteur; pourquoi n'aurait-il pas nommé Pierre d'Alcantara, s'il lui avait dû tout son *Livre*? Autre chose : vous ne voulez pas que l'épître dédicatoire où Pierre d'Alcantara dit qu'il a résumé Grenade soit authentique; avouez en tout cas, que la disparition de cet aveu s'explique parfaitement à partir de 1559.

Revenons aux suites de l'intervention de Melchior Cano. Plus l'autorité du célèbre professeur était grande, moins il était permis à Louis de Grenade de subir des reproches, sans mot dire. Il était provincial des dominicains de Portugal, confesseur de la reine Catherine; et celle-ci avait en sa doctrine et en ses vertus tant de confiance, qu'elle aurait voulu le faire archevêque de Braga. Un tel homme ne pouvait rester sous le coup déshonorant porté contre son ouvrage et la pureté de sa foi. Il en appela au Concile de

(1) Estudios Franciscanos, oct. 1920, p. 251.

Trente ; et il eut la joie de voir cassés, par les éloges du Concile et du Pape (mars 1564) l'arrêt infamant de 1559 (1). Il reçut de son Ordre le titre de Maître en Sacrée Théologie (1562). Il publia avec toutes les approbations désirables (18 août 1564) une édition corrigée de son *Livre de l'Oraison*. Et bientôt sa plume féconde multiplia les livres fameux : *Mémorial de la vie chrétienne* (1566), *la Guide des pécheurs* (1567), *Collectanea Philosophiae moralis* (1571), *Conciones de tempore* (1575-1580), *Rhetoricae ecclesiasticae libri sex* (1576), *Introduction au Symbole* (1582). Saint Charles Borromée, le B. Jean de Ribera, le cardinal infant de Portugal acceptèrent la dédicace de ses ouvrages.

Sans doute il advint qu'au moment où il découvrit, vers 1576, les Illuminés de Llerena (2), le dominicain Alonso de la Fuente impliqua, dans leurs erreurs, les jésuites et Fray Luis de Grenade. Pour se défendre il suffit au religieux calomnié de rappeler, dans une lettre au secrétaire de Philippe II (29 mai 1576), qu'attestation écrite lui avait été délivrée de l'approbation donnée à Trente au *Livre de l'Oraison* (3).

Tandis que l'éloquence, le savoir et la vertu de Grenade portaient partout son nom et ses œuvres, en Espagne, en Portugal, en France, dans les Pays-Bas, en Allemagne, en Italie, n'aurait-on pas pu, dans les éditions du *Traité de l'Oraison* de Pierre d'Alcantara, rétablir le texte primitif de la dédicace à Rodrigo de Chaves ?

Nul doute que, s'il eût vécu, Pierre d'Alcantara aurait fait cet acte d'honnêteté. Mais il était parti pour le ciel, le 18 octobre 1562. La fortune de son livre était désormais aux mains de ses fils. La dévotion à leur père engagea ces fils aimants et fiers à insinuer d'abord, à affirmer ensuite catégoriquement que Pierre d'Alcantara avait été l'inspirateur de Louis de Grenade. Ils ont pu parler ainsi de bonne foi : le simple fait qu'ils n'avaient pas sous les yeux les premières éditions peut expliquer leurs dires. En tout cas, entre 1562, date de la mort de Pierre d'Alcantara, et

(1) Emilio Colunga, O. P., art. cité, p. 381.

(2) Menendez y Pelayo, *Historia de los holerodoxos españoles*, II, 540-546.

(3) Justo Cuervo. *Biografia de Fr. Luis de Granada*, p. 43.

1664, date de sa canonisation, toute une série d'écrivains va répétant que le saint, ayant publié son *Traité de l'Oraison*, pria Louis de Grenade d'en faire un commentaire développé.

Notez que pas un ne donne une preuve de l'assertion ; ils affirment ou ils rapportent qu'on affirme. Ainsi le P. Juan Bautista de Moles (1592) et le P. Juan de Santa Maria (1615) pour nommer les deux premiers chroniqueurs en date (1). Ainsi, plus tard, le postulateur de la cause du saint (2), le P. Juan de San Bernardo. Les bibliographes et les historiens étrangers à l'Ordre Séraphique, tels que Tamayo Salazar (1658), Nicolas Antonio (1672), et l'oratorien François Marchese (1667) répètent les affirmations de leurs devanciers (3) ; ils s'y appuient comme à un témoignage qui fait foi ; leurs propres paroles serviront, au même titre, au siècle suivant.

Lorsque les premières polémiques se produisent, au dix-septième siècle, les combattants se jettent à la tête des textes de chroniqueurs. Au dix-huitième, on recommence la bataille, avec la même balistique. Entraînés par ces exemples qui font loi, les écrivains du dix-neuvième siècle n'ont guère l'idée de chercher mieux. S'ils allèguent des éditions, ils les prennent uniquement parmi les livres qu'ils ont sous la main. Dans leur combat singulier de 1890, le P. Cuervo et le P. Ferrando font de même ; c'est seulement en 1896 que le P. Cuervo pense que les bibliothèques publiques d'Espagne, de Portugal et d'ailleurs sont le seul arsenal où il puisse se munir d'armes décisives.

Une mauvaise méthode historique a donc engendré et entretenu, pendant trois cents ans, une confusion qui vient à peine d'être dissipée.

(1) *Memorial de la provincia de S. Gabriel*, p. 83 ; *Cronica de la provincia de S. José*, p. 135 : cités dans l'Eco Franciscano, 15 juin 1890, c. 73. On trouve dans les Bollandistes (*loc. cit.*) de larges extraits de cette chronique du P. Jean de Sainte Marie.

(2) *El admirable portento de la penitencia San Pedro de Alcantara*, cité dans Revista de Archivos, déc. 1916, p. 160.

(3) *Martyrologium hispanum*, V, p. 576 ; *Biblioteca hisp. nova*, II, p. 38 ; *Vita di S. Pietro d'Alcantara*, p 216 : cités dans l'Eco Franciscano, 15 juin 1590, p. 74.

Notons aussi deux incidents qui aidèrent grandement à obscurcir les choses.

L'héroïque serviteur de Dieu, Pierre d'Alcantara, béatifié par Grégoire XV, le 8 avril 1622, a été canonisé par Clément XI le 12 mai 1664. Dans le procès d'information dressé à Coria pour la béatification, dans le procès romain de canonisation, la version franciscaine est adoptée : « Scripsit exiguum tractatum valde manualem et proficuum, quem tractatum doctissimus et spiritualis ven. Fr. Ludovicus de Granada, magnum speculum ordinis sancti Dominici, suscepit ampliandum. »

Aussi lorsque, sous Innocent XI, des critiques amers osent disputer à Pierre d'Alcantara cette gloire, le cardinal Crescenzio charge le P. Diego de Fuensalida, définiteur général des Alcantaristes, à Rome, de rédiger un mémoire vengeur, qui parut en 1679 (1). Vers cette époque, les controverses au sujet de la *Guide spirituelle* de Molinos avaient déjà commencé ; elles prirent plus d'âpreté encore dans la suite ; la mise à l'index de Segneri, de Bell'huomo et de Regio, qui avaient combattu la *Guide*, n'avait guère fait qu'augmenter le trouble des esprits. C'est alors que le cardinal Crescenzio se souvint du livre vengé par Diego de Fuensalida. Par les soins de la Révérende Chambre Apostolique, parut un ouvrage sur l'oraison (1684) ; le *Traité* de S. Pierre d'Alcantara y est en belle place (2).

Après ce geste, on devine si le zèle des fils du saint réformateur de l'Ordre Séraphique s'enflamma de plus belle, pour multiplier les éditions du *Traité* et affirmer la priorité sur le *Livre* de Grenade.

Un certain Anselmo Negrete, chapelain mozarabe et tertiaire de S. Dominique, essaya de protester contre la thèse franciscaine qui s'étalait dans la préface d'une édition du *Traité* faite à Alcala en 1738 (3). Puis les dominicains en personne prirent l'offensive. Le P. Alphonse Pinedo éditeur en 1757 des *Œuvres* complètes de Grenade imagina une ingénieuse machine de guerre. Au « septième avis »

(1) Michel Ange, *Revista de Archivos*, décembre 1916, p. 154.

(2) Paul Dudon. *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, Paris, Beauchesne, 1921, p. 164.

(3) Revista de Archivos, déc 1916, p. 155.

du *Livre* de l'oraison, où l'auteur conseille de « ne pas recevoir en vain les visites du Seigneur », il cita l'exemple de « Notre Père Saint Dominique », ajoutant que ce nom, absent de toutes les éditions d'Alcantara, se rencontrait dans l'édition de Grenade faite à Salamanque par Portinaris en 1574. Les franciscains en appelèrent au Conseil royal de Castille. On fit une confrontation juridique de l'édition invoquée ; les paroles dont s'autorisait le P. Pinedo s'y trouvaient, mais en marge et manuscrites. De quoi certifie, par pièce officielle (1), le secrétaire du Conseil, en date du 23 février 1758.

Regaillardis par ce succès, les franciscains font feu de toutes pièces. Le P. Roque de Mocejon publie à Madrid une réédition du *Traité* (1758) ; José Torrubia oppose une vigoureuse *Réponse* (2) aux prétentions dominicaines (1759) ; le P. Vicente de Madrid met en tête de l'édition du *Traité*, parue par ses soins à Barcelone (1761), une sorte de *Prologus galeatus* d'allure victorieuse. Les dominicains reculent sous la poussée. J'ai sous les yeux une édition des *Œuvres* de Grenade, faite à Madrid, en 1768, aux frais de l'imprimeur Manuel Martin : le nom de « Notre Père Saint Domique », que le P. Pinedo avait introduit au « septième avis » du *Livre de l'oraison*, a disparu.

*
* *

Malgré tout, la thèse franciscaine est une légende. Grâce aux efforts persévérants du P. Cuervo, cette légende est par terre ; la saine critique s'est fait jour au milieu des données enchevêtrées et contradictoires ; on a fini par aller chercher, dans les coins ombreux des bibliothèques, les éditions qui décident du problème. L'assertion du procès de canonisation, des bibliographes célèbres, des chroniqueurs officiels et des historiens divers, se brise contre ce triple fait indéniable : il est certain que le *Livre de l'Oraison* de Grenade existe dès 1552 ; il est certain que Martin de Lilio a attesté en 1558 la priorité de Grenade sur Alcantara ; il est

(1) Eco Franciscano, 15 déc. 1890, p. 373.

(2) De cette *Réponse* le P. Ferrando tire argument dans l'Eco du 15 mai 1890, c. 33.

certain que dans une édition du *Traité de l'Oraison* qui ne saurait être antérieure à 1557, Pierre d'Alcantara se proclame débiteur de Louis de Grenade.

Il ne s'en suit pas que le *Traité de l'Oraison* de S. Pierre d'Alcantara ne soit point de lui et à lui. Nous pouvons nous en rapporter à Sainte Thérèse; elle connaissait les deux auteurs et les deux livres; et cela ne l'empêchait pas de trouver celui d'Alcantara digne de ce parfait orante. Ne soyons pas plus exigeants; nous aurions fort mauvaise grâce.

Contemplatif éminent, Alcantara a voulu faire, non un directoire de haute oraison, mais un livret qui pût servir, pour le commun des fidèles, d'introduction à la prière mentale. Voilà ce qu'attendait de lui Rodrigue de Chaves, le généreux bienfaiteur qui, en 1557, lui avait prêté sa maison de Pedroso. P. d'Alcantara a commencé par lire les manuels existants; entre tous, celui de Grenade lui a plu; il lui a pris, il a pris à d'autres (1), ce qui était à sa convenance; mais il a fait ce choix, à la manière d'un homme qui avait une singulière expérience de la prière et des âmes. De ces emprunts assimilés et des réflexions personnelles du saint, un livre est sorti, qui rappelle celui de Grenade et en diffère.

C'est donc très légitimement que le P. Aicardo a pu le citer, sans se préoccuper de la controverse qui a fait l'objet de cette étude.

Remarquons d'ailleurs qu'en notant la dépendance de de Pierre d'Alcantara à l'égard de Grenade, nous avons rendu plus facile encore à expliquer la similitude signalée par le P. Aicardo entre la spiritualité du *Traité* et celle des *Exercices* de S. Ignace.

Paris Paul Dudon.

(1) Dans son intéressant article des Estudios Franciscanos, fév. 1921 (p. 95-103) le P. Michel Ange s'explique sur les emprunts faits à Tauler.

OBSERVATIONS ET REMARQUES

4. — SUR LA QUIÉTUDE

Il y a quelques mois, vous avez bien voulu publier quelques réflexions sur les phénomènes mystiques, tels que l'expérience de la direction me les avait fait connaître. En voici quelques autres, que je me permets de vous soumettre.

On distingue avec raison l'oraison mystique des faits merveilleux tels que les visions ou les paroles intérieures. Je dois dire cependant que, des mystiques que j'ai rencontrés, la plupart avaient été favorisés soit de visions, soit de paroles intérieures, soit des unes et des autres. Je crois pouvoir dire aussi que l'affinité est plus intime entre l'oraison mystique et les paroles intérieures qu'entre la même oraison et les visions. Ainsi, d'abord, je ne pense pas avoir rencontré un seul cas de parole intérieure qui n'ait été le prodrome ou l'accompagnement d'une oraison mystique. Au contraire, je connais au moins un cas de vision suivie de guérison miraculeuse, après laquelle je n'ai pas observé la moindre trace de vocation mystique. Un autre fait qui m'incline à voir une affinité particulière entre les paroles intérieures et l'oraison mystique, c'est que les états mystiques *supérieurs* ressemblent parfois singulièrement à de véritables paroles. Dans le mariage spirituel ou les états voisins, l'union sentie avec Dieu n'est pas simplement l'expérience d'être, dans le fond de son âme, *saisi* par Dieu ; cette étreinte divine prend, souvent du moins, une *signification ;* l'âme connaît qu'elle est en rapport spécial avec *telle* personne de la Trinité, que Dieu opère en elle *tel* effet de sanctification, qu'il est mécontent de *telle* infidélité, qu'il fait comme goûter *telle* de ses perfections. A entendre certaines confidences, on se demande si les états mystiques supérieurs ne seraient pas une sorte de parole intérieure *diffuse et continue*. Je me borne à poser la question, laissant à de plus compétents le soin d'y répondre.

Me permettriez-vous, maintenant, de vous décrire, non plus des états mystiques supérieurs, mais, au contraire, la simple quiétude, toujours d'après les faits que j'ai pu observer. Pour mieux la caractériser, je la comparerai à ce qui n'est pas elle, c'est-à-dire à la pensée

ordinaire et discursive. Quand s'exerce la pensée discursive, notre esprit projette l'objet (abstrait) qu'il a conçu, ainsi que l'image, le « phantasme », dont cet objet est comme revêtu, *en dehors* de nous et *devant* nous. Ce regard de l'esprit dirigé *en avant* et *vers le dehors*, nous le localisons dans notre tête. Tel est, je crois, au témoignage de la conscience, le mécanisme de la pensée discursive. Dans la quiétude, les choses se passent tout autrement : le regard de l'esprit, au lieu de se diriger en avant et vers le dehors, fait, si je puis ainsi parler, *machine en arrière* : il se dirige vers l'intérieur et se fixe sur le fond de l'âme (sur ce qui *semble* être le *fond* de l'âme : je parle ici le langage des apparences, et ne fais point de métaphysique). Permettez que j'emploie une comparaison. Imaginons, si vous le voulez bien, notre esprit comme une lorgnette que nous porterions en nous ; l'orifice orienté en avant et sur le dehors est celui de la pensée discursive. Dans la quiétude, cet orifice antérieur se ferme, ou à peu près, et le regard de l'esprit sort par l'arrière de la lunette sur l'intérieur et le fond de l'âme. Et là que voit-on ? Pardon, le mot *voir* n'est pas, ici, entièrement exact, car il suggère trop l'idée d'un *objet*, d'une création intellectuelle à contours définis, comme les forme la pensée discursive. Au lieu de *voir*, disons plutôt *prendre conscience*. De quoi donc prend on conscience par ce regard *à reculons* et sur le dedans qui me semble propre à la quiétude ? On prend conscience (la grâce de Dieu aidant) de quelque chose d'obscur et d'indéterminé qui vous tient recueilli et vous fait aimer Dieu. Ce quelque chose d'obscur n'enrichit pas la pensée discursive de notions nouvelles et distinctes sur Dieu ; mais il révèle, à la fois confusément et clairement, ce qu'on pourrait nommer la *mentalité* de Dieu ; il donne comme l'instinct de ce qui lui plaît ou lui déplaît. C'est peut-être à cette expérience indistincte du travail de Dieu dans leur âme que certaines personnes sans culture, mais sincèrement pieuses, doivent de saisir sans effort et comme d'intuition toutes les délicatesses de la vie spirituelle. — Cette perception *à reculons* et vers le dedans, si tant est qu'on la localise, on la localise dans la poitrine.

Il y a des âmes favorisées qui n'ont qu'à se recueillir pour trouver à tout moment, en elles-mêmes, cette « divina caligo ». Dieu semble les attendre, au plus profond de leur être, toujours prêt à leur communiquer son amour. D'autres âmes ne jouissent de cette faveur que de loin en loin.

Dieu ne se borne pas toujours à se laisser chercher et trouver ; lui-

même parfois prend l'initiative, j'allais dire : l'offensive; ce quelque chose d'obscur que révèle la quiétude, émerge alors spontanément de l'intime de l'âme, pour envahir et comme envelopper celle-ci. C'est, je pense, une de ces quiétudes plus marquées et plus intènses qui, pour l'ordinaire, fait découvrir aux âmes leur vocation mystique. Après ces expériences, trop claires pour être méconnues, l'âme, revenant sur ses souvenirs, se rappelle, par exemple, que, pendant longtemps, elle a été impuissante à prier (sous forme discursive), et que cette sécheresse obstinée a été coupée, çà et là, d'une dévotion *sui generis* où, maintenant et après coup, elle reconnaît de la quiétude à l'état faible.

Vous dirai-je, pour finir, que j'incline à admettre deux sortes de quiétude? Celle que j'ai décrite, a un caractère assez marqué de *perception*, de connaissance, perception confuse, mais tout de même perception. L'amour, certes, n'en est pas absent; pourtant la connaissance de ce « quelque chose d'obscur » semble dominer. Il en est une autre qu'on pourrait, je crois, décrire ainsi : l'âme, soudain, et dans son fond, se sent comme *tirée en l'air* par un mouvement d'amour pour Dieu. Ici l'élément connaissance est nul, ou à peu près; l'amour y est tout. — Vous reprocherez peut-être à cette description d'être purement métaphorique. C'est vrai; mais les phénomènes mystiques ne peuvent guère s'exprimer que par des métaphores.

Je vous soumets, en toute humilité, ces quelques réflexions, et désire vivement qu'elles soient contrôlées, complétées et, s'il y a lieu, corrigées par d'autres observateurs mieux renseignés ou meilleurs analystes.

P. S.

COMPTES RENDUS

Silverio de Santa Teresa CD. — *Obras de Santa Teresa de Jesús editadas y anotadas* : I-II, *Vida, Relaciones espirituales*; III, *Camino de perfección*; IV, *Moradas, Conceptos;* V-VI, *Fundaciones, Escritos sueltos.* Burgos, « El Monte Carmelo », 1915-1920, 6 vol., 8°, CXXX-396; XXIV-582; XL-512; LXVIII-444; XLVIII-476; LXXIV-568 pp. Prix : 42 pes. les six volumes (1).

Nous possédons actuellement en France deux bonnes traductions des œuvres de Sainte Thérèse : celle du P. Bouix revue par le P. Peyré (3 vol., Gabalda, 1904 suiv.) et celle des Carmélites de Paris (6 vol., Beauchesne, 1907 suiv.) : mais il est bien évident que, pour toute étude un peu approfondie sur les ouvrages de la grande mystique, aucune traduction ne peut remplacer l'original. Pour celui-ci l'édition classique faisant autorité, était jusqu'ici celle de V. La Fuente (2 vol. 1861, reproduite en 1877 et 1881, 6 vol.). Depuis, la piété des érudits espagnols nous a donné les reproductions photographiques des originaux autographes que nous avons le bonheur de posséder encore pour la plupart de ces œuvres : la *Vie* en 1873, les *Fondations* en 1880, les *Moradas* en 1882, le *Chemin de perfection* avec la *Manière de visiter les couvents* en 1883. Toutefois ce sont là des éditions de luxe à faible tirage et de plus, si l'on excepte le dernier de ces travaux exécuté excellemment par D. Herrero Bayona, les transcriptions qui accompagnent les reproductions laissent assez à désirer. Il faut même en dire autant de l'édition de La Fuente : ouvrier infatigable, celui-ci travaillait trop vite et son œuvre s'en ressent. Les éru-

(1) Les RR. PP. Carmes de Burgos ont eu la bonne idée de publier en même temps une *edición económica* des œuvres de la Sainte, en cinq volumes cartonnés : on pourra ainsi avoir pour la somme minime de *10 pesetas*, le texte excellent établi par le P. Silverio. Naturellement dans cette édition les discussions critiques et appendices ont été supprimés.

dits qui se servaient de son édition s'en étaient déjà aperçus : on le sentira mieux encore en comparant sa publication avec celle du P. Silverio de Santa Teresa (1). Désormais les six beaux volumes déjà parus chez les Pères Carmes de Burgos (en attendant l'édition des lettres) forment la base indispensable de toute recherche vraiment sérieuse sur la pensée de la sainte réformatrice. Rappelant par son aspect la grande édition de S. François de Sales qu'achève de nous donner la Visitation d'Annecy, le travail du P. Silverio mérite aussi de lui être comparé pour la perfection avec laquelle il a été exécuté.

Pour un texte comme celui de Ste Thérèse, déjà publié d'après les autographes, on ne peut s'attendre à des modifications sensationnelles : c'est beaucoup néanmoins que d'avoir désormais ce texte reproduit avec une rigoureuse exactitude, y compris les corrections et rédactions successives, encadré d'introductions, de notes et d'appendices, nous mettant sous la main tous les secours dont nous disposons actuellement pour son étude.

Le tome I reproduit la *Vie* d'après l'autographe de l'Escurial ; en tête du tome II sont publiées les *Relations* de la sainte à ses directeurs, complément naturel de la *Vie*, les trois premières de 1560, 1562 et 1563, adressées aux P. Ibañez et Garcia de Toledo, donc contemporaines de la rédaction de la *Vie* (1re rédaction en 1561-1562, la deuxième, celle que nous possédons, terminée en 1565). Viennent ensuite les deux relations de 1576 adressées au P. Rodrigue Alvarez, l'une comme qualificateur du S. Office, l'autre comme directeur spirituel : la première est donnée d'après l'autographe des Carmes de Viterbe, qui semble être une première rédaction de la sainte, retouchée ensuite par elle dans une seconde rédaction reproduite en appendice, p. 542, d'après une copie d'Avila. Enfin, la relation de 1581 au Docteur Velázquez, évêque d'Osma, publiée déjà parmi les lettres de la sainte, est mise ici à sa vraie place et corrigée d'après les fragments autographes conservés chez les Carmélites de Sainte-Anne de Madrid. Fort justement le P. S. fait suivre les notes plus brèves de la sainte sur diverses grâces (*mercèdes*) reçues par elle : Luis de León en avait publié quelques-unes, La Fuente compléta et améliora le recueil d'après une copie du dix-huitième siècle : nous les avons aujourd'hui d'après les quelques autographes conservés et surtout d'après le recueil fait par une contemporaine de la sainte, probablement Anne de S. Pierre, et conservé à Avila (2). La plupart de ces *mercedes* sont des

(1) Voir Cirot, *Les éditions des œuvres de Ste Thérèse par La Fuente*, Revue hispanique, 1920, 295-303.

(2) Le P. Silverio attire avec raison l'attention sur les pseudo-autographes de certaines de ces *mercedes*, formés après coup avec des mots coupés dans des lettres ou autres autographes et collés ensemble de fa-

années 1571-1576 pendant lesquelles la sainte, au lieu de les noter comme auparavant sur des feuilles volantes, les écrivait sur un *cuadernillo* aujourd'hui perdu, mais qui a dû former la base des recueils anciens que l'on garde à Avila et à Tolède (ce dernier est reproduit en appendice, p. 515-541). Une annotation très soignée arrive à fixer la la date de la plupart de ces 54 notes et en fait ainsi un précieux document pour étudier la vie intérieure de la sainte.

Le *Chemin de perfection* est donné avec raison d'après la rédaction définitive de la sainte, celle de l'autographe de Valladolid, écrit entre août 1569 et juillet 1570 ; la première rédaction (autographe de l'Escurial, qui serait, d'après le P. Silverio, plus probablement de fin 1565) est reproduite en appendice (1). Ces autographes, celui de Valladolid surtout, portent d'assez nombreuses ratures et corrections de la sainte et d'autres, particulièrement des PP. Bañez et Garcia de Toledo, qui ont été toutes reproduites en notes. De plus on conserve trois copies anciennes contenant des corrections de la sainte elle-même : la plus importante, celle de Tolède, reproduite en appendice, présente un double intérêt : il semble bien, en effet que ce fut celle que la sainte envoya après l'avoir revue à D. Teutonio de Bragance, à Evora, pour la faire imprimer ; de plus cette copie est moins fidèle que les autres à l'autographe ; elle semble avoir été l'œuvre d'un lettré qui a parfois légèrement retouché le texte de la sainte. Celle-ci, dans sa défiance d'elle-même, accepte et approuve tout et ses corrections sur cette copie vont, non pas à la rapprocher de l'original, mais à améliorer la rédaction. Il faut en dire autant du reste des autres corrections faites par elle sur des copies : et c'est ce qui les rend plus intéressantes, même à côté des autographes. On regrettera, je crois, que le P. Silverio n'ait pas donné en notes celles des copies de Salamanque et de Madrid : il nous promet une édition *in extenso* de ces copies : mais n'eût-il pas mieux valu donner de suite leurs corrections, à côté du texte de Valladolid que reproduisent ces copies ?

Pour le *Château intérieur*, c'est naturellement l'autographe de Séville qui est reproduit avec les corrections de la sainte et du P. Jérome Gratien, assez peu nombreuses d'ailleurs. Des *Conceptos del Amor de Dios* (Commentaire sur le *Cantique*), nous n'avons plus l'ori-

çon à reproduire le texte de la sainte : piété mal comprise à qui on doit la destruction de plus d'un véritable autographe.

(1) Tandis que pour les autres textes le P. Silverio reproduit la *forme* des mots employés par Sainte Thérèse, mais sans s'attacher à reproduire toutes les particularités orthographiques qui n'en modifient pas le son, pour l'autographe de l'Escurial il fait une édition qui donne toutes ces particularités dans le détail : heureuse idée dont lui sauront gré les philologues.

ginal, brûlé par la sainte, on le sait, sur l'ordre d'un confesseur (le P. Yanguas, semble-t-il) : force est donc de les éditer d'après les copies anciennes qui en restent. Les fortes divergences entre celles-ci portent le P. S. à conclure que, ici encore, il y a eu deux rédactions successives de la sainte : l'une représentée par la meilleure copie, celle d'Alba de Tormes, très complète et très ancienne, approuvée dans deux notes de Bañez, et celle de Baeza ; l'autre conservée dans les copies de Consuegra et du Désert de N.-D. des Neigés ; comme La Fuente, mais avec plus d'exactitude, le P. S. reproduit le manuscrit d'Alba, en y ajoutant, entre guillemets pour les distinguer, les paragraphes qui ne sont que dans le manuscrit de Consuegra. Celui-ci est édité, ainsi que les deux autres, en appendice. Les *Exclamaciones* sont reproduites d'après l'édition princeps de Luis de León que le P. S. incline à suivre aussi pour la date (1569) assignée par lui à cet écrit.

Pour les *Fondations*, l'autographe est reproduit avec une scrupuleuse fidélité, plus importante encore ici en raison des corrections faites par le P. Jérôme Gratien dont beaucoup furent ensuite raturées par le P. Bañez : la plus célèbre, on le sait, reproduite dans les anciennes éditions, change complètement le sens de l'important passage du ch. 4 (p. 34) où la sainte parle des grâces faites à ses filles, grâces si grandes que dans chaque maison « il y en a une ou deux que Dieu conduit encore par méditation, toutes les autres arrivent à la contemplation parfaite et quelques-unes sont si avancées qu'elles arrivent aux ravissements. » Le P. Gratien avait écrit : « Dieu les conduisant toutes par méditation, *quelques-unes* arrivent à la contemplation et *d'autres*... aux ravissements. »

Pour les *Constitutions* primitives données par la sainte aux Carmélites déchaussées, le texte est établi, faute d'autographe, d'après une copie fort soignée faite au dix-huitième siècle pour les Carmes de Portugal sur les *Constitutions* conservées à Madrid ; les constitutions données en 1576 par le P. Jérôme Gratien et celles qui furent promulguées et imprimées en 1581 sont reproduites en appendice. Viennent ensuite l'opuscule sur la *Manière de visiter les couvents* d'après l'autographe de la sainte et ses *Avis spirituels* reproduits d'après l'édition du P. J. Gratien (1585) et celle d'Evora 1583 (en appendice).

Plus complexe, mais fait avec non moins de soin, a été l'établissement du texte des poésies de la sainte (t. VI, p. 77-119) : sans entrer dans le détail, je noterai seulement les corrections importantes faites à la plus célèbre d'entre elles « *Que muero porque no muero* ».

Les riches appendices qui terminent les divers volumes, en particulier II et VI, sont constitués en majeure partie par des pièces d'archives, d'un intérêt surtout historique : ils contiennent cependant des pièces capitales pour la vie intérieure et la doctrine de la sainte. Ci-

tons entre autres : le rapport (publié seulement en partie par D. M. Mir) du P. Ibañez sur l'esprit de la sainte (II, 133-152) (1), la relation des derniers jours par Anne de S. Barthélémy (original inédit); celles de Marie de S. Jérôme et de Thérèse de Cepeda sur ses vertus. Les *Introductions* et les *notes* dans leur sobriété relative (il eut été si facile au P. S. de noyer son texte dans de prolixes dissertations) contiennent une foule de précieux renseignements sur les manuscrits et éditions ; on appréciera particulièrement le soin avec lequel est déterminée la date de chaque écrit (2).

Nous avons désormais, on le voit, un instrument de travail de premier ordre, bientôt complété, nous l'espérons, par les volumes de la *Correspondance*, pour étudier d'une façon vraiment complète et rigoureuse la doctrine spirituelle de Sainte Thérèse : tout le monde est d'accord pour faire appel dans nos controverses actuelles à son autorité. Souhaitons que de nombreux travailleurs profitent de la belle édition du P. Silverio, pour étudier méthodiquement et à fond la pensée de la grande mystique. Au savant Carme de Burgos reviendra le mérite d'avoir rendu possibles et même faciles des travaux qui soient pleinement dignes d'elle et de son rôle dans l'histoire de la spiritualité catholique.

Toulouse. Joseph DE GUIBERT, S. J.

(1) Le P. S. restitue au P. Ibañez le *Dictamen* en 33 points sur l'esprit de sainte Thérèse (II, 130) que les éditions attribuent sans motif à S. Pierre d'Alcantara.

(2) Peut-être plusieurs de nos lecteurs seront-ils bien aise d'avoir résumées dans cette note les conclusions du P. S. au sujet de la date des divers écrits de sainte Thérèse :

II, 3-11	*Relation I*, au P. Ibañez	1560.
	Vie (1re rédaction, perdue)	1561-62.
II, 13-20	*Relations II-III*, aux PP. Ibañez et G. de Toledo	1562-63.
I, 2-372	*Vie*, 2e rédact., autogr. de l'Escurial	1565,
III, 209-354	*Chemin de perfection*, 1re réd. Esc.	? fin 1565.
VI, 3-26	*Constitutions* des Carmélites déch.	1567-68.
IV, 271-294	*Exclamations*	? 1569.
III, 2-206	*Chemin de perfection*, 2e rédaction Valladolid	août 1569-juillet 1570.
IV, 213-268	*Conceptos del Amor de Dios* (Cant.)	1571-1573.
II, 47-86	*Mercedes*, n. XV-LXVI	1571-1576.
V, 2-242	*Fondations*, c. 1-27	1573-1576.
VI, 28-46	*Manière de visiter les couvents*	1576.
II, 21-38	*Relations IV. V*, au P. R. Alvarez	1576.
IV, 2-210	*Château intérieur*	1577.
II, 39-42	*Relation VI*, à Mgr Velásquez	1581.
V, 243-329	*Fondations*, c. 28-31	1580-1582.

Dr. F. Pijper. *De kloosters* (les Monastères), VIII-379 p., gr. in-8°, 's-Gravenhage, Mart. Nijhoff, 1916.

Je ne puis donner au lecteur une meilleure idée du contenu de ce livre touffu qu'en reproduisant la table des matières. En vingt-huit chapitres M. P. traite les points suivants : I. La continence aux premiers temps du christianisme. Veuves. Diaconesses. Vierges (p. 1-18). — II. Les ermites (p. 19-40). — III. L'origine des cloîtres (p. 41-61). — IV. L'organisation cénobitique de S. Pakhôme (62-71). — V. S. Basile (p. 72-83). — VI. S. Jérôme et Jean Cassien (p. 84-95). — VII. S. Colomban (p. 96-103). — VIII. S. Benoît (104-107). — IX. Les moines de Cluny (p. 118-129). — X. Les Camaldules, les moines de Vallombreuse, les Chartreux, les Prémontrés, l'ordre de Font-Evrault, les ordres militaires (p. 130-145). — XI. Les Cisterciens, les religieux de Windesheim (p. 146-156). — XII. Les Franciscains (p. 157-177). — XIII. Les Dominicains (p. 178-206). — XIV. Les Jésuites (p. 207-229). — XV. Le combat du religieux; le noviciat (p. 230-242). — XVI. Particularités des instituts féminins p. 243-255). — XVII. Les religieux au travail : agriculture, horticulture, plantes officinales, architecture (p. 256-270). — XVIII. La transcription des livres (p. 271-277). — XIX. Les bibliothèques (p. 278-285). — XX. Le respect de la personnalité (p. 286-293). — XXI. Les cloîtres considérés comme instituts d'enseignement (p. 294-301). — XXII. Culture générale des religieux (p. 302-308). — XXIII. Le caractère international des ordres religieux (p. 309-314). — XXIV. Admiration et sympathie pour les cloîtres. Satisfaction au moyen des prières des religieux (p. 314-326). — XXV. La confession, la discipline, les cloîtres en tant que prisons (p. 327-336). — XXVI. Les cloîtres et l'esclavage (p. 337-342). — XXVII. Culte des reliques et superstition (p. 343-354). — XXVIII. Le côté social des cloîtres (p. 355-370).

Même si l'auteur avait pu disposer d'un espace moins restreint, il lui eût été difficile, pour ne pas dire impossible, d'être exact et complet sur un nombre si considérable de sujets, parfois fort éloignés les uns des autres. Il l'a bien senti et l'avoue sans détours dans sa préface. Malgré ces lacunes il espère cependant, grâce à une étude assidue et personnelle des sources, avoir réussi à donner une caractéristique suffisante de chaque ordre en particulier.

Tout d'abord il faut reconnaître que l'auteur a été vraiment soucieux d'aller aux sources. Cette préoccupation il l'a même eue à l'excès : par crainte de laisser influencer l'indépendance de son jugement, il a peut être trop négligé ce que d'autres ont trouvé dans les mêmes documents. Tout le monde n'est pas également apte à bien

comprendre ces pièces. Je m'explique : M. P. appartient à une confession qui a supprimé radicalement tout semblant de vie claustrale. L'ambiance intellectuelle et religieuse dans laquelle il vit, ambiance si étrangère aux conceptions monastiques, ne constitue-t-elle pas un sérieux obstacle à la compréhension pleine et parfaite de ces idées et du milieu qui les a fait naître? En d'autres termes : l'auteur s'est-il fait une mentalité suffisamment « catholique » pour être toujours absolument objectif dans son appréciation d'institutions aussi intimement connexes avec le catholicisme que les ordres religieux? Je crains bien que, parfois du moins, les idées dans lesquelles il a été nourri n'aient un peu troublé la limpidité de son regard. Pour ma part, j'ai de la peine à reconnaître l'ordre religieux auquel j'ai l'honneur d'appartenir dans le portrait qu'en retrace M. P. Ou bien, si je le reconnais, c'est à la façon des images étirées et tourmentées qui se forment dans un miroir creux.

Il serait fastidieux (et même impossible dans un simple compte rendu) de relever une à une toutes les petites erreurs dans lesquelles le défaut de préparation a fait tomber l'auteur; à certaines pages, toutes remplies d'une foule de détails, il n'y a pas une ligne qu'on pourrait contresigner sans réserve. Cette remarque s'applique d'une façon spéciale à l'appréciation du livre des « Exercices spirituels ». Tout en admettant qu'il contient de bonnes pages, on lui reproche « d'attendre trop le salut de moyens artificiels et mécaniques. » Comment l'auteur n'a-t-il pas vu que S. Ignace « attend le salut » avant tout des dispositions intérieures de l'esprit et de la volonté, aidées par la grâce, et n'emploie les moyens extérieurs que pour créer un milieu favorable à l'éclosion de ces dispositions? Les procédés recommandés dans le livre des Exercices sont d'ailleurs pleinement en harmonie avec la psychologie moderne, dont un des plus grands mérites a été de montrer jusqu'à quel point les affections de l'âme peuvent être influencées par les conditions matérielles extérieures. Un peu de méthode, même dans la vie spirituelle, n'est pas à dédaigner et ne ravale nullement celle-ci à un rang inférieur, pas plus que l'organisation ne rabaisse l'activité intellectuelle, bien au contraire.

Les considérations sur le choix d'un état de vie ont été pour M. P. une seconde pierre d'achoppement. D'après lui l'état auquel S. Ignace veut amener le retraitant n'est autre que l'état religieux dans la Compagnie de Jésus. Quand le lecteur, étonné de cette assertion, se reporte aux passages des Exercices et du Directoire qu'on allègue comme preuves, il trouve qu'ils se rapportent tous, sans exception, à l'état religieux en général. Dans quelques-uns le directeur de la retraite est même averti d'avoir à se garder soigneusement de toute parole ou action pouvant influencer la décision du retraitant. Mais ces avertissements sont, de l'avis de M. P., la plus forte preuve

de son affirmation... Qu'eût-ce été, si S. Ignace avait été moins explicite?

Bien que M. P. donne ici aux paroles du Saint et des rédacteurs du Directoire un sens exactement contraire à celui qu'ils ont voulu exprimer, je ne mets nullement en cause sa bonne foi. Celle-ci, ainsi que son souci d'impartialité me paraissent évidents. Son erreur prouve simplement qu'une lecture superficielle des sources, si étendue soit-elle, ne suffit pas pour bien saisir le caractère d'un ordre religieux. Une telle entreprise nécessite une étude longue et patiente, surtout lorsqu'on appartient à une confession hétérodoxe. Je dirai même plus : quand il s'agit d'un livre tel que les Exercices, seule la pratique en donnera une compréhension exhaustive. Cette pratique, trois fois séculaire, toujours identique dans ses éléments essentiels, s'adaptant dans les détails aux capacités intellectuelles et morales des diverses classes de personnes, vient d'être ouverte en Hollande aux hétérodoxes, désirant intensifier leur vie religieuse. S'il m'était permis de donner un conseil à M. P. je lui dirais volontiers d'aller suivre une de ces retraites : au sujet des Exercices, ces quelques jours lui en apprendraient plus que de longs mois d'étude privée.

Je ne me suis étendu quelque peu sur les pages consacrées à la Compagnie de Jésus que parce que je la connais le mieux et que l'auteur lui-même y attache une importance spéciale. Les chapitres traitant des origines et des divers ordres en particulier, sans nous apprendre du neuf, témoignent eux aussi d'une fréquentation assidue des sources et, de ci de là, du même défaut d'adaptation psychologique.

La partie la plus importante du livre, M. P. nous le dit dans sa préface, est constituée par les chap XV à XXVIII. Ici s'impose dès l'abord une restriction importante : ces chapitres ne s'appliquent directement qu'aux ordres religieux à organisation abbatiale (les ordres monastiques) ; ils ne touchent que fort incidemment les ordres mendiants et les clercs réguliers. Dans ces limites je reconnaîtrai volontiers que l'auteur fait preuve d'une largeur d'esprit, qu'on n'est pas habitué à rencontrer parmi les adversaires des ordres religieux. Surtout les chap. XV à XXIII témoignent maintes fois d'une volonté préoccupée de juger équitablement. Quant aux chap. XXIV à XXVIII que M. P. croit de nature « à procurer un mauvais quart d'heure aux amis des ordres religieux », j'ose croire que, plus il étudiera les institutions monastiques et le milieu qui les a vu naître et grandir, plus aussi il nuancera son verdict.

Ainsi, quand il reproche aux fidèles du moyen-âge d'avoir fait des donations aux religieux pour obtenir, par leurs prières, des grâces temporelles et spirituelles, il s'attaque en réalité à la théorie catholique de l'impétration et peut-être même à la doctrine de saint Paul sur l'assistance due aux ministres de l'autel, laquelle, si je ne me trompe,

est restée en vigueur même dans les églises protestantes. — Lorsque M. P. accuse les religieux d'avoir enfermé leurs confrères dans des prisons abominables, on serait heureux de voir confirmer cette assertion si vague par quelques données précises sur le nombre des victimes qui auraient bien gémi dans ces cellules horribles. Peut-on de la simple existence d'un *carcer* dans les Abbayes tirer une conclusion aussi générale ? Et quant aux faits particuliers allégués, le châtiment dépassait-il le crime d'après les idées alors existantes ? — Dans le chapitre consacré à l'esclavage, M. P. ne me paraît pas suffisamment tenir compte du rôle joué par les abbayes dans l'adoucissement et la transformation de cette institution, qui fut une des bases de la société païenne tant barbare que gréco-latine et ne pouvait disparaître que progressivement. — Qu'au moyen-âge certains monastères se soient rendus coupables d'exagération dans le culte des reliques et aient par là contribué à des pratiques supertitieuses, qui le niera ? Mais, pour prouver ces faits, il faudrait se contenter de citer des pratiques vraiment dues aux ordres religieux et non pas à de simples laïcs. — Enfin, que les richesses croissantes des abbayes soient devenues un danger social et une cause de paupérisme, c'est une thèse qu'on aimerait à voir prouver par le détail, plutôt que simplement affirmée.

Si le livre de M. P. devait avoir une seconde édition, je souhaiterais voir disparaître un certain nombre de légères imperfections, qui pourraient faire croire à une composition trop hâtive. Il arrive par exemple que le même détail se lit dans les mêmes termes à trois ou quatre pages de distance (v. p. 337 et 341). — On s'étonnera à bon droit d'apprendre qu'en 1539 Simon Rodriguez et François Xavier partirent pour le Nouveau-Monde et y posèrent les fondements de la christianisation de l'Amérique du Sud. — J'ignore sur la foi de quel document on attribue la qualité de Néerlandais à Paschase Broët, né en 1500 à Bertrancourt (Somme), et qui s'appela bien Broët et non pas Broet. — Souvent l'auteur emploie les formes latines des noms propres, par exemple : Complutum (Alcala de Hénarès), Foroiulium (Fréjus), Jaius, Rodericus, Codurius, ou s'écarte de l'orthographe habituelle, par exemple : Laubes (Lobbes), Font-Evraud (Font-Evrault), Fritislar (Fritzlar), Epternach (Echternach), Stabulo (Stavelot), Condatescon (Condat, St. Claude), etc.

A lire ce livre on ne peut se soustraire à l'idée que la forme a été sacrifiée au fond. Dans bien des chapitres on a l'impression de se trouver devant un casier bien bourré de fiches. Accumulés sans transitions, détails et anecdotes vous passent sous les yeux, à peine reliés ou séparés de temps à autre par une idée plus générale, qui se cache encore parfois au beau milieu d'un long alinéa. L'auteur me répondra sans doute qu'il avait trop de choses à dire dans un espace mesuré. N'eut-il pas valu mieux se borner à une matière moins vaste ? Cela lui

aurait permis de donner plus d'ampleur à des considérations de nature plus générale, qui maintenant sont à peine indiquées et risquent d'échapper à l'attention dans la masse des détails.

Tel quel le livre de M. P. reste un essai loyal de pénétrer plus avant dans « ce monde merveilleux », que constituent les monastères pour quiconque fait ses premiers pas dans l'exploration de ce domaine. Le jour où M. P. en connaîtra mieux encore les détours, il en goûtera aussi davantage les charmes et jugera avec une parfaite équité des imperfections, inséparables de toute institution humaine.

Anvers. J.-B. Poukens S. J.

CHRONIQUE

Discussions : l'« Exercice de la présence de Dieu ».

L'exercice de la présence de Dieu a été regardé par les saints et les auteurs ascétiques comme un puissant moyen d'union à Dieu, et de sainteté. M. Hock, directeur spirituel à Würzbourg, dans un ouvrage (1) qui a soulevé quelque polémique (2), et où il semble avoir condensé toute son expérience, voit dans cet exercice la principale, l'unique manière de tendre à la perfection ; il propose une méthode dont l'usage lui a montré l'utilité, presque la nécessité : méthode violente, comme le lecteur en pourra juger par cette brève analyse :

Dieu habite en nous. Il est donc nécessaire que nous souvenions de sa présence « toujours ou presque toujours... de sorte que l'âme, dans toute sa vie active, soit accompagnée par cette pensée : Dieu est chez moi, Dieu est en moi » (p. 25). La pratique même de la vertu, surtout de la charité, peut maintenir en nous ce souvenir, mais seulement après de longs efforts ; il est plus simple de s'exercer directement à penser à Dieu le plus souvent possible. Evidemment, on ne peut arriver du premier coup à ne pas perdre la pensée de Dieu : il faut faire subir à l'esprit un assouplissement progressif : on commence par penser à Dieu seul pendant quelques minutes, puis pendant un quart d'heure... une demi-heure... une heure... toute la journée ; lorsqu'on est arrivé au but, les plus graves préoccupations ne peuvent éteindre le souvenir de Dieu, qui est devenu comme le « thème » de la vie (p. 57). Pour varier, et tenir l'esprit en alerte, l'auteur propose de l'arrêter tour à tour sur chacune des perfections divines : infinité, éternité, immuabilité..., de produire un acte intérieur d'adoration, d'humilité, de contrittion..., de songer à la présence réelle de Jésus-

(1) *Die Uebung der Vergegenwärtigung Gottes. Ein Büchlein für Seelen die nach Vollkommenheit streben.* 5e Aufl. Würzburg, 1919, 268 p.

(2) Cf. en particulier : Lindworsky, S. J., *Vom Wandel im Gottes Gegenwart :* Stimmen der Zeit, oct. 1919. La discussion s'est poursuivie en 1920 dans les Blaetter fuer den Katholischen Klerus, n° 15 et 18 : chacun des deux auteurs y résume et y précise ses thèses.

Christ dans l'Eucharistie, à l'habitation du Saint-Esprit et de ses dons dans nos âmes. Ces exercices ne doivent pas être laissés au hasard de l'inspiration personnelle (p. 30-32) : il faut les régler, et M. Hock trace, à la fin de son ouvrage (p. 265-267) deux tableaux où chaque heure de la journée, de 4 heures du matin à 10 heures du soir, reçoit son occupation : par exemple, de 4 heures à 5 heures : « Ici, en cet endroit où je me trouve, Dieu est présent, l'Etre infiniment parfait ; — non loin de moi habite Jésus dans le Saint-Sacrement, Jésus, le Fils du Dieu vivant ; — le modèle des vertus ; — dans mon âme vit et agit... l'Esprit de sagesse » ; de 5 h. à 6 h. « le Dieu éternel, — Jésus, le Reflet du Père — l'Esprit d'intelligence ; » — ou bien encore de 4 h. à 5 h. : « Dieu m'a créé par amour... le Cœur de Jésus, dès le premier instant de son existence, a été rempli d'amour pour moi », etc.

Ainsi l'âme changeant de pensée toutes les heures, ou, si elle le veut, tous les quarts d'heure, sera occupée de la présence de Dieu pendant dix-huit heures de suite.

Comment se représenter Dieu ? L'imagination ne doit pas s'y fatiguer ; pourtant il est bon, pour le débutant surtout, qu'il fixe un endroit où Dieu se trouve pour lui, par exemple, *à un mètre devant lui* (p. 33) : « Dieu est là, j'en suis convaincu ». Plus tard, le développement de la vie intérieure rendra cette industrie inutile. Le travail manuel, l'étude, la conversation... ne font pas obstacle à cet exercice : au contraire, l'activité extérieure sera perfectionnée, et l'âme, de plus en plus détachée des créatures, trouvera la paix. Elle atteindra toutes les vertus (ch. 4, p. 88 sqq.) Sans cet exercice, elle ne progressera pas : « Celui qui ne veut pas apprendre l'exercice de la présence de Dieu, renonce par avance à devenir un saint et se contente d'une vie plus ou moins tiède au service de Dieu » (p. 101). L'auteur reconnaît d'ailleurs, après saint François de Sales, qu'un « sentiment continu de la présence de Dieu est une grâce que Dieu seul peut donner » (p. 127). « Ce sont les lois de la grâce plus que les lois de la nature qui agissent dans cet état... ; penser sans interruption à la présence de Dieu n'est possible qu'avec le secours ordinaire d'une grâce très puissante » (p. 225) ; mais les âmes qui s'adonnent à cette dévotion ne tarderont pas à s'élever à « l'oraison de simplicité » (p. 201 sqq) : cette oraison *n'est pas* la contemplation, elle est bien distincte des grâces mystiques.

Sur cette méthode, nous ferons les observations suivantes, d'accord, le plus souvent, avec le P. Lindworski :

1. Les saints ont vécu dans la présence de Dieu : ils étaient unis à Dieu, c'était le fondement même de leur sainteté. Mais il ne s'ensuit pas — comme le laisserait croire M. Hock — qu'ils se sont sanctifiés *par* l'exercice de la présence de Dieu, surtout par *cet* exercice que

propose l'auteur ; leur union à Dieu a bien pu n'être qu'un résultat, une récompense, d'autres efforts pour acquérir d'autres vertus. L'érudition copieuse — un peu touffue — de M. Hock, lui a permis de trouver dans les écrits des saints et des auteurs spirituels des arguments pour sa thèse : saint François de Sales, sainte Thérèse, le P. Lallemant, Rogacci sont abondamment cités (1) : peut-être l'auteur force-t-il un peu leur pensée, comme il arrive lorsqu'on découpe dans les ouvrages des saints des documents utiles, et qu'on cherche en les lisant à prouver sa doctrine propre plus qu'à découvrir la leur ; l'érudition de M. H. aurait pu être moins étroite.

2. Les éloges que M. H. décerne à la méthode de méditation des *Exercices spirituels* de S. Ignace (p. 235 sqq.) ne l'empêchent pas, semble-t-il, de l'estimer au-dessous de sa valeur ; il en reconnaît l'utilité pour les débutants, mais il en conteste l'opportunité pour les âmes qui ont longtemps pratiqué sa méthode, autrement dit, pour ceux qui sont arrivés à l'oraison de simplicité. L'affirmation suivante peut paraître un peu téméraire : « Par la seule méditation, sans l'exercice de la présence de Dieu (bien entendu, d'après la méthode de l'auteur), on ne deviendra pas parfait ; mais sans méditation méthodique, par le seul exercice de la présence de Dieu, on deviendra un saint... comme le prouve l'exemple de tant de saints des premiers siècles et du Moyen-Age, qui sont devenus des saints, non par la méditation, mais par la lecture et par la vie en présence de Dieu. » Il nous paraît improbable que l'on puisse « vivre en présence de Dieu » sans « méditer » une fois ou l'autre, et l'hypothèse semble invraisemblable ; en tout cas, la méditation est aujourd'hui tant recommandée par l'Église aux clercs et aux religieux, qu'il est difficile de ne pas la regarder comme la manière ordinaire dont les âmes intérieures vont à Dieu, et de lui substituer une méthode qui n'a peut être pas encore fait ses preuves, et qui impose à l'âme un fardeau plus pénible que celui de la méditation.

3. On ne peut s'empêcher d'être effrayé en considérant les deux tableaux où M. H. expose le programme de vie d'une âme intérieure : tant de pensées ! tant de prières ! et si multiples ! et si réglées ! Comment les débutants, pleins de bonne volonté, pourront-ils ne pas être accablés ? Cette tension d'esprit « à un mètre devant soi », poursuivie sans relâche tout le long d'une journée ne leur deviendra-t-elle pas insupportable, en peu de temps, — si elle leur est possible ? — La paix de l'esprit, l'unité de pensée qui en est la condition essentielle, pourront-elles résister à cet assaut de tous les quarts d'heure, à cette infinie multiplicité de conceps assez disparates ? Nous ne le croyons pas.

(1) Il est un peu étrange que le traité de Rodriguez sur la présence de Dieu n'ait pas eu l'honneur d'être cité une seule fois.

4. L'auteur paraît avoir une connaissance assez profonde et expérimentale des voies ascétiques et mystiques. Comment peut-il imposer avec une telle rigidité à *toutes* les âmes une cuirasse aussi gênante ? La sagesse de Dieu « infiniment variée » (1) ne conduit-elle pas tout homme par les voies qui lui plaisent, et qui diffèrent à l'infini... ? — Il n'est sans doute pas bon de vouloir « forcer la grâce — ne fut-ce que pour amener à « l'oraison de simplicité », qui, de l'avis du P. Lindworski, et de plusieurs autres semble-t-il, est déjà un état mystique inférieur. L'Esprit-Saint est libre et les efforts humains ne peuvent rien sur Lui : on ne peut l'obliger à donner des grâces extraordinaires. D'ailleurs, malgré les affirmations contraires de l'auteur, il semble bien que l'expérience (et une expérience récente — ce qui justifie l'âpreté de ton du P. Lindworski dans ses réponses) n'est pas favorable aux nouvelles méthodes.

5. L'esprit peut-il prêter attention à plusieurs objets en même temps ? Dans la question qui nous occupe, l'esprit peut-il être attentif à la présence de Dieu, et en même temps accomplir son devoir d'état : études, conversation, travail manuel... ?

Les expériences de psychologie expérimentale semblent prouver, d'après le P. Lindworsky, que l'esprit ne peut jamais être attentif qu'à *un* objet principal, mais que, par suite d'un grand amour, pratiqué sans relache, et qui inspire tous les actes de la vie, d'autres objets peuvent se subordonner à l'objet principal, sans le chasser de l'esprit. Ainsi les saints ont-ils toujours agi en présence de Dieu. Mais ils ne se sont sans doute pas *forcés* à penser à Dieu : leur vie habituelle toute de renoncement à eux-mêmes et au monde créé, n'étant qu'un sacrifice à la gloire de Notre-Seigneur, spontanément, naturellement, les mettait en présence de Dieu ; ils ne se faisaient pas violence en s'imposant un règlement compliqué : ils se seraient fait violence, comme le disait saint Louis de Gonzague, pour *ne pas* penser à Dieu. C'est à cette vie de sacrifice et d'amour qu'il faut tendre et non se violenter à saisir des abstractions... — S'efforcer de temps en temps de penser à Dieu seul, est une pratique recommandable, apaisante, sanctifiante ; mais il n'est sans doute pas de directeur qui ne blâme la prolongation de cet *effort* durant toute la journée. — La sainteté de la vie créera la sainteté de la pensée, avec le secours de la grâce divine que l'on demande et ne force pas.

— La controverse entre M. Hock et le P. Lindworsky a été l'occasion de deux articles de Dom Aloys Mager, Bénédictin de Beuron (2) qui, reprenant la question, l'ont éclaircie et élevée.

(1) ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ (*Eph.* 3[10]).

(2) P. A. Mager. *Wandel in der Gegenwart Gottes.* Benediktinische Monatschrift, janvier-février 1921, p. 1-13 ; mars-avril, p. 96-125.

Dans la première partie, l'auteur détermine la place que tient l'exercice de la présence de Dieu dans la Règle de S. Benoît, et rend justice une fois de plus à l'œuvre du Père des Moines d'Occident : il a pénétré de christianisme et de spiritualisme l'âme barbare et la civilisation romaine mourante ; il a créé chez nous cette nouveauté : la recherche en commun de la perfection et de l'union à Dieu.

La seconde partie traite des conditions philosophiques et psychologiques de l'exercice de la présence de Dieu. Cet exercice n'est qu'un moyen — utile, employé par tous les saints, recommandé par la plupart des ascètes — mais un *moyen* de s'unir à Dieu ; un moyen d'ordre intellectuel et abstrait, qui doit venir au secours du détachement et du renoncement, les faciliter, mais qui ne peut en tenir lieu : autrement dit, c'est par la *volonté* que nous nous unissons à Dieu ici-bas, c'est la *volonté* qui, pour trouver Dieu, se détache des créatures ; l'exercice de la présence de Dieu n'est que le premier pas vers « l'activité indépendante » de la volonté spirituelle ; — notre âme, qui dépasse toute créature en ce qu'elle peut se mouvoir et se réaliser par elle-même, sans excitation extérieure qui détermine son mouvement, se perfectionne à mesure qu'elle devient plus autonome, plus libre de ses mouvements en face du déterminisme de la nature et des passions, — plus unie à Dieu, la suprême activité spirituelle ; elle atteint ainsi la souveraine indépendance de l'esprit.

La pensée de la présence de Dieu ne reste pas inerte : elle crée d'abord une « attitude de prière » (*Gebetshaltung*) constante, l'âme apprend à s'incliner sans cesse au souffle de la grâce, et à lui être docile ; cette attitude peut être indéfiniment prolongée, ranimée de temps en temps par une prière plus explicite, une oraison jaculatoire ; c'est de cette prière que naît une activité intérieure et extérieure transformée, divinisée.

L'auteur analyse avec finesse et profondeur le « sentiment de présence » de Dieu que l'âme peut éprouver alors, sentiment très semblable au sens du toucher, perception immédiate d'une personne, intime pénétration de l'âme — c'est le sens spirituel par excellence, le fondement de la vie mystique.

Mais cette « présence de Dieu » est-elle possible? Peut-on, sans interruption, entretenir la pensée de Dieu parmi d'autres occupations nécessaires? D'après des expériences de psychologie expérimentale faites à Munich (1), l'esprit ne peut s'attacher à deux idées en même temps ; il est obligé, s'il ne veut pas abandonner l'une ou l'autre, à un perpétuel mouvement de va et vient (la rapidité des intermittences

(1) L'auteur renvoie pour plus de détails à son livre : *Die Enge des Bewusztseins*. « L'étroitesse du champ de la conscience », Stuttgart, 1920.

ne peut guère dépasser 1 seconde 1/3) et ceux qui croient prolonger deux pensées sans interruption, en réalité alternent sans cesse : la rapidité relative de leur mouvement peut leur donner l'illusion de la continuité, illusion qui les fatiguera bientôt et pourra amener chez eux des phénomènes pathologiques : idée fixe, impuissance de pensée.

Si nous comprenons bien, l'auteur distingue la présence de l'*idée de Dieu* de la présence de *Dieu* lui-même. Il est sans doute plus difficile de maintenir dans son esprit un *concept* abstrait, insaisissable et irréel, que de sentir et d'agir sans cesse sous le regard d'une *personne* : l'enfant qui joue à côté de sa mère, ne « pense » pas sans cesse que sa mère est là — et pourtant son jeu et tout son petit esprit sont pénétrés du regard de sa mère ; il ne joue pas comme si sa mère était absente, il éprouve près d'elle une joie un peu vague et inexprimable, mais réelle, puisqu'il serait triste si sa mère s'en allait : ainsi l'âme se pénètre de plus en plus du regard de Dieu, sans en conserver toujours un concept distinct ; elle « marche en présence de Dieu » ; au fond, l'exercice de la présence de Dieu se subordonne à la mortification, au renoncement, c'est-à-dire à l'activité réelle de la volonté pour Dieu, qui est la substance de toute vie spirituelle.

Malgré l'allure un peu spéculative et systématique de sa doctrine et de son style, Dom Mager remet l'exercice de la présence de Dieu à sa vraie place d'auxiliaire ou de point de départ dans la vie spirituelle : la théorie que nous critiquions tout à l'heure peut nous montrer que ce n'est pas là un petit mérite (1).

***

Documents : Sur la Conversion.

— M. Wallace S. J. *De l'Evangélisme au catholicisme par la route des Indes*. Trad. par le P. Humblet S. J. (Bruxelles, Dewit, 1921, 8°, 306 p.) : ministre anglican, *evangelical* de formation et de tendances personnelles, le Rév. W. va aux Indes comme missionnaire : plein de zèle, il s'attache à comprendre l'âme et la religion hindoues. Peu à peu le contact de cette religion lui révèle les insuffisances de l'Evangélisme au point de vue de la vie intérieure : l'hindouisme lui fait comprendre ce qu'est une vraie religion, son emprise sur les âmes et sa place dans leur vie, ce qu'est le besoin d'union à Dieu, par quel ascétisme coûteux on cherche cette union. En même temps il sent toujours plus

(1) Signalons aussi le traité du P. G. Tillmann, *Wandel vor Gott* que l'éditeur Steffen, de Limburg-a. Lahn, vient de réimprimer comme premier volume de son excellente collection *Für Gottsucher* : traité d'allure plus pratique que spéculative, comme celui de Rodriguez, et résumant bien comme lui l'enseignement classique de l'ascétisme traditionnel sur ce point.

vivement qu'il ne peut y avoir de vraie religion en dehors du Christ. Ce n'est qu'après sept ans de séjour dans l'Inde qu'il entre pour la première fois en contact avec les missionnaires catholiques et qu'il commence à entrevoir dans l'Eglise romaine une religion qui satisfasse à la fois son attachement au Christ et son besoin d'ascétisme, de sacrifice, de vie intérieure intense. Après s'être débattu quelque temps au milieu des difficultés venant de ses expériences hindouistes, en partulier contre l'autorité dogmatique de l'Eglise, il se fait catholique et jésuite. Récit parfois un peu long, mais document de vie spirituelle aussi intéressant que peu banal.

— Plus ancien, mais aussi peu banal, est l'itinéraire d'âme auquel le P. Marchetti vient de consacrer une intéressante étude : *Un grande convertito di Maria SS.. Ausonio Franchi* (Roma, Stella Matutina, 1921, gr. 8°, 48 p.): prêtre apostat devenu franc-maçon militant et directeur de l'antireligieuse *Ragione*, ses cours d'histoire de la philosophie l'obligent à une étude approfondie de S. Thomas d'Aquin, qui l'amène lentement à se réconcilier en 1889 avec l'Eglise, dans le sein de laquelle il meurt saintement en 1895.

— Autre itinéraire peu banal, celui du jeune anarchiste condamné en 1912 à sept ans de cellule, ramené à la foi par ses longues réflexions de prisonnier, mort en vrai saint le 9 octobre 1916, et dont le P. Salsmans, S. J., publie le journal intime sous le titre *De la mort à la vie* (Anvers, « Veritas », 1920, 8°, 150 p., 2 fr. 25) : nombreux et très intéressants détails sur les lectures, le travail intellectuel de ce prisonnier et sur l'ascension de son âme de la révolte contre les injustices de la vie sociale à l'amour de Dieu repentant et confiant (1).

— La conversion dont le récit sert d'*Introduction* aux *Lettres à un indifférent* de M. A. Retté (Paris, Bloud, 1921, 8°, 260 p.), est celle d'une âme élevée dans un milieu de piété rigide, intense, mais aussi de sombre jansénisme, transplantée dans le collège ecclésiastique où règne une dévotion facile et routinière, et qui en sort pour tomber dans l'indifférence jusqu'au moment où, après de longs détours, elle finit par découvrir peu à peu dans la souffrance que Dieu est amour. Les lettres qui suivent sont groupées autour de ce récit

(1) Le Messager du Cœur de Jésus (août 1921, p. 495-508) publie le récit de la conversion de deux frères anarchistes belges venus à la foi pendant la guerre, à travers le spiritisme : document intéressant, quelque jugement qu'il faille porter sur la partie de merveilleux diabolique mêlé au récit.

On trouvera dans le volume récent : *Les Pères Ratisbonne et N. D. de Sion* (Paris, Beauchesne, 1921, 8° VIII 328 p., 12 fr.) ch. I-V, un récit vivant et documenté de la double conversion, par des voies si différentes, des deux pères Théodore et Alphonse.

qui semble bien avoir un fond historique et qui est fort intéressant. Dans ces lettres on retrouvera la manière et les idées favorites de l'auteur : telle opinion ou tel trait pourra être discuté, mais tous les lecteurs ressentiront l'effet bienfaisant de la piété forte, pleine, sincère, de ces pages sans rien de fade et toutes pénétrées du sérieux surnaturel de la vie intérieure.

— La thèse du P. Ch. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de S. Augustin* (Paris, Beauchesne, 1920, 8°, 234 p., 12 fr.), constitue en réalité une étude très poussée, la meilleure qui existe à notre connaissance, sur la conversion de S. Augustin et ses diverses étapes. Voici comment, au terme de son travail l'auteur trace la courbe de l'évolution religieuse d'Augustin :

Dans son enfance chrétienne, le fils de sainte Monique apprend à mettre le nom du Christ au dessus de tout nom, et à exiger le culte du Christ dans toute doctrine qui prétend conduire les hommes au terme de leur destinée.

L'*Hortensius* de Cicéron lui donne l'inquiétude et le goût des problèmes de l'esprit. Il le passionne pour la poursuite de la vérité. Dès lors, comme il ne conçoit de vérité totale que sous la garantie du Christ, il est à la recherche de la vraie religion chrétienne.

Le laisser-aller de ses mœurs, son ignorance religieuse, la formation païenne qu'il a reçue des grammairiens et des rhéteurs, le livrent sans résistance à la critique destructive des manichéens et à leurs questions sur l'existence du mal. En reniant la foi de sa mère, il croit rester le disciple du Christ. Il garde le contact avec les Ecritures de l'Eglise catholique ; il en combat une partie, l'Ancien Testament ; il reconnaît, avec des réserves, l'autorité du Nouveau Testament.

A aucun moment, il n'admet le manichéisme intégral. Il s'en tient à la doctrine des deux principes et au matérialisme. Mais il espère longtemps parvenir à s'assimiler toute la doctrine manichéenne. Il renonce à cet espoir quand il a constaté qu'aucun des disciples de Manès ne peut concilier les doctrines du maître avec les théories physiques les plus probables.

Cette déception amène un temps de découragement et de doute, pendant lequel les influences catholiques recommencent à agir sur Augustin. C'est à ce moment qu'il est conduit au pied de la chaire de saint Ambroise.

Tout d'abord, il constate que l'interprétation allégorique de l'Ancien Testament rend vaines les critiques des manichéens, et sans aucune démarche nouvelle, sans même sortir de sa crise sceptique, il se considère à nouveau comme un catéchumène de l'Eglise catholique. Sur les registres de Tagaste, il l'était depuis sa naissance. Il s'en tient là, d'abord.

Mais un intense travail de réflexion se poursuit dans son esprit, et peu à peu il se convainc qu'à moins de nier la Providence, ce qu'il ne peut faire, il faut admettre que le salut est possible à l'homme, qu'un signe doit montrer où se trouve le salut, et que ce signe est manifeste : c'est le fait même de l'existence, de la diffusion, de l'autorité de l'Eglise

dans le monde. Le salut est dans l'Eglise. Le jour où ce raisonnement a été achevé dans son intelligence, moins d'un an sans doute après son arrivée à Milan, et certainement avant sa rencontre avec les néo-platoniciens, Augustin était redevenu catholique. Il avait retrouvé la foi de Monique.

Néanmoins son esprit reste inquiet. Avec sa philosophie matérialiste, il n'arrive pas à donner de ce qu'il connaît de la doctrine catholique une interprétation qui le satisfasse. Mais voici que quelques livres de Plotin et de ses disciples lui révèlent une philosophie qui en elle-même charme l'esprit, et qui sert merveilleusement à comprendre quelques-uns des principaux dogmes catholiques. A partir de cet instant, Augustin interprète sa foi, autant que les formules consacrées le permettent, selon cette philosophie du monde intelligible.

Il lui reste à vivre en conformité avec la vérité qu'il possède, à se détacher du sensible et à poursuivre les biens de l'âme qu'il sait être les vrais biens. La force lui manque. La lecture de saint Paul, les réflexions ardentes que suscitent en lui les exemples de Victorin, de saint Antoine et des moines chrétiens ; l'exhortation précise qu'à un instant de crise il rencontre en ouvrant au hasard, sur une indication qu'il croit providentielle, le livre des Epitres ; toutes ces influences, survenant coup sur coup à l'aide de ses bons désirs, provoquent, à la fin, la conversion. Elle est définitive. Augustin est conquis à la perfection chrétienne.

Publications diverses.

— *La Vie intellectuelle : son esprit, ses conditions, ses méthodes* (Paris, *Revue des Jeunes*, 1921, 8°, 254 p., 8 fr.) Le R. P. Sertillanges, OP. traite sous tous ses aspects ce qu'on pourrait appeler l'*ascétisme* de la vie intellectuelle et point n'est besoin d'ajouter qu'il le fait d'une manière excellente. Trop de chrétiens, disons même trop de prêtres et de religieux, même très fervents, très attentifs à discipliner par un travail ascétique intense la vie affective de leur âme, semblent croire pratiquement que, dans le domaine du travail intellectuel, ils n'ont qu'à suivre les impulsions de leur curiosité pour faire du bon travail et utiliser les talents reçus. En réalité, les maîtres de la vie spirituelle l'ont souvent répété, et depuis longtemps, cette curiosité, cette gourmandise et cette intempérance intellectuelles, sont pour beaucoup d'âmes le plus grand obstacle à la vraie vie intérieure — et par surplus la plus grande source du gaspillage des forces. Que de vies en apparence bien remplies par le labeur de l'étude, et en réalité stériles, ou presque, comme résultats sérieux dans ce domaine même de l'activité intellectuelle à laquelle elles semblent consacrées.

Aussi le beau livre du P. Sertillanges mérite-t-il d'être lu et médité par tous les chrétiens voués, sous quelque forme que ce soit, au travail intellectuel ; d'autres livres les initieront d'une façon plus com-

plète à la *technique* de telle forme de ce travail, histoire ou biologie par exemple, mais aucun ne leur apprendra mieux les conditions d'une vie intellectuelle sérieuse, féconde, à la fois pleinement humaine et pleinement surnaturelle.

— L'introduction générale que le P. d'Herbigny, S. J., vient de publier à *la Théologie du Révélé* (ce qu'elle suppose, ce qu'elle étudie, par quels degrés. — Paris, Beauchesne, 1921, 8°, 378 p., 12 fr.) appartient à nos études par ses chapitres 13-16, p. 235-262, sur la théologie ascétique et mystique, et aussi par son esprit général. Ce livre si vivant, si plein de choses, si riche en rapprochements et en aperçus personnels, brillants, captivants, est tout dominé, tout pénétré par le souci de ne jamais séparer la spéculation théologique de la vie intérieure. Par là il sera souverainement bienfaisant, et aussi par la conception nette et rigoureuse de la science théologique qu'il développe avec une pleine logique. On discutera sans doute plusieurs vues particulières, on pourra relever des traces de hâte dans la composition du livre, dans certaines généralisations ou dans quelques assertions qui appelleraient des nuances : par exemple je ne crois pas qu'on puisse dire en parlant des grâces mystiques en général que ces dons « ne se rapportent point directement à la sanctification personnelle » des âmes qui les reçoivent; on peut dire, si on veut, puisque la question reste ouverte que « ni le salut, ni la sainteté ne requièrent » ces grâces (n. 196) : mais je crois que même ceux qui leur appliquent en l'élargissant le terme de *gratiae gratis datae*, reconnaissent que l'union mystique est un don essentiellement sanctifiant pour quiconque en est favorisé : sur ce point le P. Poulain n'est pas d'un autre avis que M. Saudreau. De même la conception de l'union mystique exposée n. 205 et suiv. est très défendable et a pour elle de bonnes autorités, mais peut-on dire qu'elle est « la doctrine commune des grands mystiques et des théoriciens de la mystique les plus approuvés par l'Eglise » et que seuls des « points moins fondamentaux prêtent à controverse? » j'en doute. Mais ce sont là points de détail qui n'empêchent pas que la conception générale de la théologie exposée dans ce livre, ne soit celle qui paraît répondre le mieux à la fois à la tradition catholique la plus authentique et à l'esprit scientifique le plus véritable.

— Les *Phénomènes physiques du mysticisme* auxquels le P. Thurston vient de consacrer une longue série d'articles dans le Month, et qui ocupent toute la deuxième partie du récent livre de Mgr Farges, ne sont dans la vie mystique qu'un accessoire : leur étude s'impose cependant à bien des titres et réclame, comme première et indispensable condition, une description rigoureusement exacte et méthodiquement critiquée des faits en question. Bien que traitant une question différente, le livre du Dr. Le Bec, *Critique et contrôle médical des*

guérisons surnaturelles (Paris, Beauchesne. 1920, 8°, 262 p.), fournira plus d'une indication utile pour ce travail ; dans la première partie du volume, la plus importante et sûrement la meilleure, on trouvera beaucoup à prendre pour l'étude des crises qui accompagnent certains phénomènes mystiques (1).

— Le même souci d'écarter toute cause d'illusions et de ne partir que de faits rigoureusement observés et analysés, s'impose encore bien plus dans un domaine étranger à nos études, bien que voisin de leurs frontières, celui du spiritisme. Cette préoccupation de contrôle sévère est le trait distinctif du volume du P. L. Roure, *Le merveilleux spirite*, publié en 1916 et dont vient de paraître une 4e édition (Paris, Beauchesne, 8°, 354 p., 7 fr.) : ce livre sera particulièrement précieux comme bilan critique du spiritisme avant 1914. *La Religion spirite* du P. Th. Mainage (Paris, *Revue des Jeunes*, 1921, 8°, 190 p., 7 fr.) fait beaucoup plus brièvement l'inventaire des faits, mais donne plus de place à la discussion générale des prétentions du spiritisme à être la religion de l'avenir. Deux excellents livres qui se complètent bien, fort opportuns au milieu de l'engouement de tant d'âmes pour les expériences occultistes et en face des efforts faits pour mêler et confondre séances spirites et phénomènes mystiques.

(1) Signalons dans le volume du P. Gemelli O.F.M., *Scienza ed apologetica* (Milan. « Vita e pensiero », 1920, 8°, XVI-360 p., L. 12,25) le chapitre : *Suggestione ed isterismo nelle guarigioni miracolose.* Le même ouvrage contient aussi trois autres études intéressantes pour nos lecteurs : *Nevrosi e santità* — *Il fallimento della psicologia empirica nello studio del misticismo.* — *L'educazione del carattere e i resultati della moderna psicologia.*

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1921).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Maréchal J. — Introduction à l'étude des mysticismes et de la mystique. — *Semaine d'ethnologie religieuse*, 1913 : *Compte rendu*, Louvain, Charpentier, 1920, p. 215-221.

Little A. — A guide to franciscan studies. London, Soc. f. prom. chr. Knowl., 1920, 16°, 63 p., 1 s. 6 d.

Oscar de Pamel, OMC. — La biographie de Sainte Claire d'Assise. — *Franciscana*, 4, 205-216.

Bibliographie des publications sur la Sainte.

X. — Elenchus rerum tertii Ordinis apud *Archivum Franciscanum Historicum* occurentium. — *Arch. F. Hist.*, 14, 258-259.

Répertoire systématique de tout ce qui a été publié sur le Tiers Ordre dans les volumes I-XIII de l'AFH.

Marie-Joseph du S. C., CD. — Observations sur la Mystique contemporaine et sur l'histoire du Carmel. — *Etudes Carmélitaines*, 6, 87-116.

Huyben J. OSB. — Chronique d'histoire de la Mystique. — *Vie spir.*, 2-2, 479-493.

Symphorien P. OMC. — Bulletin de Spiritualité. — *Etudes franciscaines*, 33, 406-428.

Voir aussi plus haut : p. 423-24, **Sertillanges, d'Herbigny.**

(1) Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.

Savicki F. — Die katholische Frömmigkeit. Paderborn, Bonifatius-Drückerei, 8°. X-410 p., 36 m.

Lozano S. OP. — Unidad de la vida espiritual segun S. Juan de la Cruz. — *Vida sobrenat*, 1-2, 189-198.

Moisant X. — La bienveillance divine. — *Rev. de Philos.*, 21, 345-385.

Etude sur l'amour de Dieu pour nous, ses « apparentes restrictions » et ses « excès », comment il paraît « en-deçà de l'idéal humain » et comment il est en réalité au-delà.

Hugon E. OP. — La vie spirituelle avec le Christ en Dieu : La vie cachée en Dieu. — *Vie spirit.*, 2-2, 417-424.

Brett I. — Divine endowment. Considerations of the Gifts of the Holy Ghost. London, Longmans, 128 p.

Rademacher A. — Können die Heiligen uns noch Führer sein ? — *Seele*, avril 1921.

X. — Notre-Seigneur fait-il un précepte à toutes les âmes, quelles qu'elles soient, d'avancer dans la perfection ? — *Ami du Clergé*, 38, 406-407.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Ibero JM. SJ. — La conversión de S. Ignacio y la cooperación humana en la conversión. — *Razón y Fe*, 60, 273-289.

Poyer G. — La Psychologie des caractères. — *Rev. Philosophique*, mai 1921, 390-419.

Noble HD. OP. — La conscience vertueuse. — *Vie spirit.* 2-2, 425-442.

« La perfection de notre conscience morale relève de deux causes distinctes : l'effort poursuivi de notre raison et de notre volonté personnelles nous donnant les vertus acquises, puis le travail incessant de la grâce de Dieu nous octroyant et nous conservant les vertus « infuses ».

Burch V. — The austerities of the Discipleship to Jesus Christ. — *Expositor*, mars 1921.

Fornaroli D. — Spirito di compunzione e liturgia. — *Rivista liturgica*, févr. 1921.

Hoffmann I. CSSp. — Praktische Uebung des Partikularexamens. Knechtsreden (Rhnld.) Missionshaus, 1920, 8°, 26 p., 1 m. 60.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Hoffmann I. CSSp. — Praktischer Weg zur Vereinigung mit Gott. Knechtsteden, Missionshaus, 1920, 8°, 92 p., 2 m. 20.

Osende N. OP. — Les étapes de la vie intérieure : 1) Vie intérieure active et passive ; 2) Mort mystique ; 3) Union et transformation. — *Vie spir.*, 2-2, 241-288.

Arintero JG. OP. — La vida mística y la deificación : 1) La mística y la ascética. — *Vida sobrenat.*, 1-2, 5-14.

Garro VD. OP. — La perfección cristiana y la vida mística. — *Vida sobrenat.*, 1-2, 27-34.

Ramirez S. OP. — El merito y la vida mística. — *Vida sobrenat.*, 1-2, 94-103.

Alberdi A. — El goso místico en la contemplación infusa. — *Vida sobrenat.*, 1-2, 199-206.

Williamson B. — Supernatural mysticism. London, Kegan Paul, 8°, XVI-268 p., 10 s. 6 d.

Noble HD. OP. — Mysticisme romantique et mysticisme chrétien. — *Rev. Jeunes*, 28, 612-628.

[**Waffelaert**] **Mgr GJ.** — Analecta ascetica et mystica : de exercitio seu praxi divinae contemplationis. — *Collat. Brugens.*, 21, 267-279.

Naval F. CMF. — De ascetica et mystica : circa valorem cuiusdam argumenti. — *Comment. pro religios.*, 2, 245-249.

Discute les objections présentées ici (*RAM.* I, 180) contre un argument employé dans son Cours de théol. ascét. et mystique, pour prouver que la contemplation infuse n'est pas nécessaire à la sainteté.

Estève A. OMI. — Les révélations privées : Révélations ; révélation publique et révélations privées ; discernement des révélations privées. — *Regnabit*, 1, 69-76 ; 154-163 ; 240-248.

Thurston H SJ. — Blood prodigies : II (sur divers cas de stigmatisation). — *Studies* (Dublin), 9, 260-276.

Gruender H. SJ. — A proposito de lo de Limpias. Movimientos aparentes de objetos fijos. — *Razón y Fe*, 60, 351-362.

Expériences psychologiques d'illusions visuelles faisant percevoir des mouvements apparents d'objets fixes.

Voir aussi plus haut : p 428-29, **Le Bec**, **Roure**, **Mainage**, **Gemelli**.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Marie-Joseph du S. C. CD. — Conseils généraux pour la direction des âmes : le directeur doit pénétrer profondément l'âme qu'il veut diriger. — *Etudes Carmélit.* 6, 81-86.

X. — La « direction » est-elle nécessaire, utile, dangereuse ? — *Ami du clergé*, 38, 422-427.

« Si la direction, soit casuistique extra-sacramentelle, soit ascétique, n'est pas, en règle générale, nécessaire, elle est néanmoins utile... » comme source de paix et garantie pratique de vérité dans les décisions à prendre. Mais il y a des dangers à éviter : pusillanimité, incompétence, affectivité, inefficacité, perte de temps.

Ubald d'Alençon OMC. — De l'oraison liturgique et de la prière privée. — *Estudios franciscanos*, 27, 12-21.

de Puniet J. OSB. — La louange divine. — *Vie spir.*, 2-2, 443-453.

Baverstock AH. — Priesthood in liturgy and life : a study in the mystical value of the christian liturgy. London, Faith Press, 1920, 164 p., 3 s, 6 d.

Oberhammer C. — In Licht des Christkinds (Der Hl. Eucharistie geweihtes Jahr, I), Innsbruck, Tyrolia, 12°, 316 p., 20 m.

Brefs commentaires sur les *offertoires* et les *communions* des messes de l'année pour servir de préparation à la communion et d'action de grâces.

Kramp J. SJ. — Messliturgie und Gottesreich. Darlegung und Erklärung der kirchlichen Messformuläre ; II, Von Septuagesima bis Ostersonntag ; III, Von Ostermontag bis letzten Sonntag nach Pfingsten. (= *Ecclesia orans*, 7-8). Freiburg. Br., Herder, 16°, VI-262 ; VIII-358 p., 11 et 16 m.

Ryelandt I. OSB. — La présence du Christ en l'âme du communiant. *R. liturgique et monast.*, 6, 193-198.

Piazza F. — « Io regnerò » La divozione al Sacro Cuore di Gesù nel suo svolgimento storico. Pavia, Artigianelli, 8°, XVI-480 p., L. 12.

Puano JM. SJ. — El apostolado de la Oración. Bogota, Edit. Corazón de Jesús, 1920, 12°, 62 p.

Fürth. — Die Madonnenverehrung : eine religionspsychologische Studie. München, Kaiser, 8°, 45 p., 4 m.

Legrand A. — De Rosario. — *Collat. Brugens.*, 21, 323-328.

Montre le rôle du Rosaire dans la vie spirituelle.

Goettelmann J. — Die beste Tugendtchule. Der Rosenkranz. Saarlouis, Hausen, 8°, 278 p., 18 m.

VI. — ÉTATS DE VIE — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

X. — Ce que le *Codex* (can. 1353) dit de la vocation ecclésiastique peut-il se concilier avec la réponse du 20-26 juin 1912 de Pie X ? — *Ami du clergé*, 38, 390-394.

Souligne l'opposition des deux textes et conclut que « le législa-

teur du Codex n'a certainement pas voulu adopter les formules du temps de Pie X, et que, certainement encore, son langage s'inspire d'idées qui n'étaient pas sympathiques aux auteurs de la réponse de 1912. » On avait voulu alors réagir contre certaines exagérations sur la nécessité de l'*attrait*, le Codex remet les formules au point.

Haggeney K. SJ. — Der Gottessohn. — Priesterbetrachtungen im Anschluss an das Johannesevangelium : III, Die Abschiedsfeier im Abendmahlssaale. Feiburg. Br., Herder, VIII-346 p., 20 m.

Jarret B. OP. — The religious life. London, Faith Press, 223 p., 1920.

Schlund E. OFM. — Der Ordenstand und seine Gegner. Regensburg, Manz, 1920, 8°, VIII-128 p., 6 m.

Hammerschmidt M. — Der Mönch. Paderborn, Schöningh, 12°, 500 p., 27 m.

Calendini L. — La formation liturgique du jeune homme. Le Mans, Chaudourne, 16°, 15 p.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

Butler EC. OSB. — The *Dialogus de vita Chrysostomi* and the *Historia Lausiaca* ; Autorship. — The Lausiac History : Questions of history. — *Journ. of theol. Studies*, 22, 138-155 ; 222-238.

Villecourt L. OSB. — La grande lettre grecque de **Macaire**. — *Rev. Orient. Chrét.* 1921, 29-56.

X. — San **Colombano** : il testo della *Regula monachorum*, dell'*Ordo de vita et actione monachorum* e dell'*Oratio*. — *Riv. storica Benedettina*, 11 (1920), 185-202.

Bughetti B. OFM. — Prima regula tertii Ordinis iuxta novum codicem. — *Archiv. francisc. histor.*, 14, 109-121.

Publie d'après le *Codex Landau 225-226* un texte de la règle primitive, plus ancien et plus pur que ceux publiés par P. Sabatier et le P. Lemmens.

Ubald d'Alençon. OMC. — Textes choisis sur la prière au Moyen âge. — *Vie spirit.*, 2-2, 296-305.

Raymond Lulle. — L'Ami et l'Aimé. Trad. du catalan par **M. André**. Paris, Crès, 8°, XXIV-234 p.

Denifle H. OP. — Das geistiche Leben. Blumenlese aus den deutschen Mystikern und Gottesfreunde des 14. Jahrh. — 7° édit. revue par le **P. R. Schultes** OP. Graz, Moser. 1920, 16°, XIV-647 p., 8 m.

Le nouvel éditeur a modernisé le vieil allemand des textes pour les rendre plus accessibles.

Maresch M. — Briefe der **Katharina von Siena**. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet.. M. Gladbach, Volksverein, 8°, 153 p., 15 m.

The letters of S. **Teresa**, a complete edition translat. y annot. by the Benedictines of Stanbrook. Introd. of Card. Gasquet. II. London Baker, 8°, VII-325 p., 10 sh.

Metzler J. SJ. — Die Bekenntnisse des Sel. Petrus **Canisius**. M. Gladbach, Volksv., 8°, IV-56.

II. — Documents.

Sainte-Marie-Perrin E. — La belle vie de **Sainte Colette** de Corbie (1381-1447). Paris, Plon, 8°, III-291 p., 7 fr. 50.

Gerardo de S. Juan de la Cruz CD. — **Maria Diaz**, llamada « la esposa del Santísimo Sacramento ». — *Monte Carmelo*, 22, 224-227 ; 267-270 ; 301-307 (*suite* ; *à suivre*).

Florent de l'Enfant Jésus CD. — El V. P. Fr. **Juan de Jesus Maria**, preposito general de los Carmelitas Descalzos (1564-1615), su vida, sus escritos y sus virtudes. Burgos, Monte Carmelo, 8°, 1919.

Eriau JB. — La vénérable **Madeleine de S. Joseph**. Paris, Art Catholique, 12°, XXIV-87 p., 3 fr. 50.

Poncelet A. SJ. — Documents inédits sur **S. Jean Berchmans** (Extr. des Anal. Bolland. 34-35). Bruxelles, Bollandistes, 8°, 228 p.

Martindale CC. — The last hours of S. **John Berchmans**. — *Month*. 138, 144-149.

Sur la tentation éprouvée par le Saint à ses derniers moments.

Thurston H. — The problem of **Anne Catherine Emmerich** : I, The attested facts. — *Month.*, 138, 237-248.

Bowden S. — Spiritual teaching. Burns O. W., London. 8°. 163 p., 6 d.

Notes et lettres sur la vie spirituelle du saint prêtre de l'Oratoire mort récemment.

Wilms H. OP. — *Belehrende Liebe*, im Leben und der Gründung der Mutter **A. Lauter**. Dülmen. Laumann, 12°, 1920, 96 p., 5 m.

Wilms H. OP. — *Sühnende Liebe*, im Leben und der Gründung der Mutter. **Dom. Klara Moes**. Dülmen, Laumann, 12°, 96 p., 5 m.

Vaudon J. — Une âme d'épouse et de mère. Lettres inédites publiées avec une introduction. Paris, Téqui, 1920, 8°, XLVIII-184 p., 3 fr. 50.

Voir aussi plus haut : p. 420-22, **Wallace**, **Marchetti**, **Boyer**, **Salsmans**, **Retté**.

III. — TRAVAUX.

Robinson TH. — The estatic element in Old Testament **Prophecy**. — *Expositor*, mars 1921.

Kœnig E. — Problem of Suffering in the Light of the Book of **Job**. — *Expository Times*, mai 1921.

Bernberg J. — Züruck zur Erziehungslehre **Christi** Regensburg, Manz, 8°, VIII-228 p., 20 m.

Slattery CL. — How to pray. New York, Macmillam, 1920, 8°. 130 p.

Sur le *Pater* et les enseignements du Christ touchant la prière.

Burroughs EA. — The way of pace : a study of the earliest programme of christian life. London, Longmans. 1920, 160 p., 3 s. 6 d.

Batiffol P. — L'idée inspiratrice des Confessions de S. **Augustin**. — *R. Jeunes*, 28, 491-509.

« Les confessions sont construites sur deux thèmes, si l'on ose dire, le thème de la componction et le thème de la confiance »; leur pensée génératrice est l'antithèse de notre misère d'hommes et de la bonté de Dieu qui nous en guérit.

Frick H. — Ghazalis Selbstbiographie : ein Vergleich mit Augustins Konfessionen. Leipzig, Hinrichs, 1919. 8°, IV-84 p., 8 m. 50.

Rothenhaeusler M. OSB. — Die Beständigkeit des **Benediktiners**. — *Benedikt. Monatschr.* 3, 345-357.

Vicente de Peralta OMC. — Místicos **franciscanos**. — *Estudios francisc.* 27, 110 145.

Introduction : vue générale et remarques diverses sur la mystique du haut moyen âge.

Longpré E. OFM. — La théologie mystique de S. **Bonaventure**. — *Archiv. Francisc. historic.* 14, 36-108.

Précise « les principaux facteurs qui selon les conceptions bonaventuriennes préparent l'âme, d'une façon plus efficace et plus immédiate, aux communications mystiques ; marque ensuite, dans l'étude de la vie contemplative elle-même, la position de S. Bonaventure dans les principales questions soulevées récemment par le renouveau des études ascétiques et mystiques. » (Pas de contemplation acquise, oraison mystique infuse accessible à toutes les âmes, pas de connaissance immédiate et directe de Dieu de la contemplation).

Symphorien de Mons OMC. — L'influence de S. Bonaventure et l'Imitation de J. C. — *Etudes Francisc.* 33, 235-255 ; 344-359.

L'ordre, la doctrine des livres de l'Imitation, et S. Bonaventure.

Petitot H. OP. — Saint **Dominique**. — *Vie spirituelle*, 2-2 ; 322-351.

Martin R. OP. — Le développement historique de la spiritualité dominicaine. — *Ibid.* 352-364.

Garrigou-Lagrange R. OP. — Le caractère et les principes de la spiritualité dominicaine. — *Ibid.* 365-384.

Bernadot MV. — La place de la Liturgie dans la spiritualité dominicaine. — *Ibid.* 385-395.

Cathala R. — L'oraison dominicaine. — *Ibid.* 396-414.

« Ce n'est que tardivement que fut insérée dans la législation des Frères Prêcheurs l'obligation de faire chaque jour au moins une demi-heure d'oraison mentale. Primitivement une telle ordonnance eût semblé incompréhensible : et les disciples de S. Dominique et de S. Thomas d'Aquin n'eussent point admis que l'on pût réduire à une fraction de leur journée, mathématiquement calculée, ce qui, à leurs yeux, était l'occupation essentielle du Frère Prêcheur. »

van Mierlo J. SJ. — Uit de geschiedenis van onze middeleeuwsche letterkunde : Wanneer heeft **Hadewijch** geleefd ? — *Dietsche Warande en Belfort*, 21, 135-153 ; 309-327 ; 441-465.

Sur les écrits mystiques de Sœur Hadewige : les place au treizième siècle.

Noetinger M. OSB. — La contemplation d'après **Walter Hilton**. — — *Vie spirit.* 2-2, 453-459.

Nicolas de Tolosa OMC. — El culto de San José, notas históricas. — *Estudios franc.* 27, 88-109.

Gastoué A. — Le culte liturgique du S. C. de Jésus, du M. A. au dix-septième siècle. — *Regnabit*, 1, 249-258.

Charles P. SJ. — **Dante** et la mystique. — *Rev. Néoscolastique*, 1921, 121-139.

Albareda AM. OSB. — La vida eremitica a Montserrat. — *Vida cristiana*, 1921, 129 ss.; 180 ss.; 228 ss.

Drinkwelder O. — Abt Garcias **Cisneros** OSB. und seine « Uebungsschule des geistlichen Lebens ». — *Benedikt. Monatschr.*, 3, 289-294.

Velasco Estrepa F. — La devoción al Corazón de Jesús y los « *Ejercicios* » de San **Ignacio**. Malaga, Trascastro, 4 pes.

[**von Humelauer F.**, **Pydynkowski H.**, **Meschler M.**] — De « Tribus humilitatis modis » quaestiones disputatae. (*Coll. Biblioth. Exerc.*, 70) Enghien (Belgique), 8°, 26 p.

Notes et discussions des trois auteurs sur la célèbre considération des Exercices de S. Ignace.

Michel-Ange P. OMC. — La réplica documentada ; Adoctrinando a la « Réplica ». — *Estudios francisc.*, 26, 401-428 ; 27, 166-177.

Réponse à la réplique du P. Cuervo au sujet du Traité de l'Oraison de S. Pierre d'Alcantara.

Kruitwagen B. — De zalige **Petrus Canisius** en de mystiek van Johannes **Tauler**. — *Studien* (Nimègue) 95, 347-362.

TABLES DU TOME II

1. — TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

Cavallera F. — Saint Jérôme et la vie parfaite 101-127
Geerts G. — Quelle obligation y a-t-il pour le religieux de tendre à la perfection ?..... 213-247
Marchetti O. — La soumission au confesseur est-elle un acte de la vertu d'obéissance ?..... 325-350
Prat F. — Un aspect de l'ascèse dans S. Paul..... 3-22

NOTES ET DOCUMENTS

Agius T. — Le Christ « Tout en tout »..... 146-160
d'Alès A. — Le mysticisme de S. Cyprien..... 256-267
Dudon P. — Les leçons d'Oraison du P. Balth. Alvarez (1573-1578)..... 36-57
Dudon P. — Dans son *Traité de l'Oraison*, S. Pierre d'Alcantara a-t-il démarqué Louis de Grenade ?..... 384-401
Galtier P. — La Pénitence et l'apostolat..... 373-384
de Grandmaison L. — Un ascète irlandais contemporain : le P. William Doyle..... 128-146
H. L. — *Sur la confession fréquente*..... 58-63
Mahieu, Chan. J. — *Confession et direction des petits enfants*. 288-291
Pottier A. — La « Doctrine spirituelle » du P. Lallemant..... 268-291
Prat F. — Sur les les « Trois degrés d'humilité » d'après S. Ignace 248-255
P. S. — *Sur la quiétude*..... 402-404
Tanquerey A. — Un plan de théologie ascétique et mystique.. 23-36
Valensin A. — Une étude synthétique de la vie intérieure au début du XVIIe siècle..... 161-177
Wilmart, Dom A. — Un sermon de S. Augustin sur le précepte de la charité..... 351-372

COMPTES RENDUS

ARINTERO J. G. — Cuestíones místicas (J. de Guibert) 178-187
BEAUDENOM CH. — Lettres de Direction (L. Riedinger) 297-303
BIERBAUM M. — Bettelorden und Weltgeistlichkeit (J. de Guibert) 76-81
BRÉMOND H. — Histoire du Sentiment religieux IV. V. (F. Cavallera) 188-190
DURANTEL J. — Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté d'après S. Thomas (J. de Tonquédec) 70-75
FARGES MGR A. — Les phénomènes mystiques (J. de Guibert). 292-297
DE MONTMORAND M. — Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes (J. de Guibert) 63-69
PIJPER F. — De Kloosters (J.-B. Poukens) 410-414
SILVERIO DE S. TERESA. — Obras de S. Teresa de Jesus, I-VI (J. de Guibert) 405-409

CHRONIQUE

Actes du S. Siège (Tiers Ordre franciscain ; Marie médiatrice) ..... 82 ; 191 ; 304
Enseignement 83
Revues ..... 86 ; 194 ; 307
Editions de textes ..... 86 ; 308
Discussions 415
Documents ..... 83 ; 197 ; 420
Publications diverses ..... 89 ; 200 ; 312 ; 423
Nécrologie 92
Correspondance 202

BIBLIOGRAPHIE ..... 93-100 ; 203-212 ; 316-324 ; 426-433

2. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

Abnégation, 166.
Acta Apostolicæ Sedis, 82, 191-192.
Acta Sanctorum, 385. Voir Bollandistes.
Affections, 298, 317.
Agonisants, 199.
Agapètes, 108.
Amitié divine, 205, 427, 430.
Amour de Dieu, 110, 209, 251-253, 303, 308, 311 312. Voir Charité.
Analogie de l'être, 73.
Anima Christi, 310.
Anges, 72.
Apostolat (et vertu de Pénitence), 373-384.
Apostolat de la prière, 429.
Apparitions, 98.
Appel à la contemplation, 168, 176, 180, 200, 432.
Aristotélisme, 70, 199, 210, 211.
Ascèse, 3-22, 128-146, 322.
Ascèse et mystique, 142-145, 178-187, 322, 428.
Ascétique (Théologie), 23-36, 99, 203. Voir Mystique.
Attraits, 298-300.
Augustinisme, 70.
Aumône, 114-115.

Baptême, 260-262.
Béguins, 211.
Bénédictins, 93, 100, 209, 214, 321, 324, 432.
Bible. Voir Ecriture Sainte.
Bibliographie. Voir Documents. Editions.
Biographies et autobiographies, 103, 128-146, 195-199, 201, 205, 209-211, 309, 316, 321-324, 386, 426, 430. Voir Documents, Textes.
Bollandistes, 293, 431.
Bonheur, 210.

Cantique des Cantiques, 66, 308.
Cantiques spirituels, 314, 315.
Caractère, 95, 204, 425, 427.
Carmel, 426, 431.
Célibat des prêtres, 82.
Cénobitisme, 115-117, 410. Voir Monachisme.
Charité, 94, 204, 206, 211, 318, 351-372, 373. Voir Amour de Dieu.
Chasteté, 207. 211. Voir Continence, Virginité.
Chanoines réguliers, 321.
Clergé séculier et régulier, 76-81. Voir Prêtres.
Cœur de Jésus, 97, 99, 195-197, 198-199, 207, 211, 307-308, 321, 429, 433.
Communion, 207, 297, 320, 429. Voir Enfants, Eucharistie.
Compagnie de Jésus, 92, 98, 188-190, 212, 321, 322, 384, 392-393, 397, 411-412. Voir Exercices spirituels, Ignace de Loyola. Oraison.
Conférences spirituelles, 94, 95, 191-200, 323.
Confession, 58-62, 94, 297, 319, 322, 325-350. Voir Direction, Enfants.
Confession de S. Augustin, 432.
Confiance, 298, 432.
Connaissance de Dieu, 99.
Connaissance mystique, 296-297, 318-319, 432.
Conscience morale, 95, 204, 317, 427.
Contemplation, 34, 95, 96, 168-171, 173-176, 178-187, 200, 201. 206, 211, 296-297, 318, 321, 324, 428, 432, 433. Voir Appel à la — Désir de la — Méditation, Oraison, Union, etc.
Continence, 105-112, 120-124, 410. Voir Virginité.
Continuité entre ascétisme et mystique, 23, 96, 142-145, 180, 184-186, 203, 294-295, 432. Voir Contemplation.
Contre-sens bibliques, 195.
Contrition, 317, 380-382, 427, 432. Voir Confession.
Controverses sur l'oraison du P. B. Alvarez, 36-57. — Sur Louis de Grenade, 98, 384-401.
Conversion, 94, 98, 205, 397, 420-423, 427.
Corps mystique du Christ, 94, 160, 201.
Correspondance. Voir Lettres spirituelles.
Crainte de Dieu, 12, 211.
Création, 73 (et le Christ), 152-153.
Crucifixion (vœu de), 144.

Définition de la vie mystique, 184-186.
Degrés de la vie spirituelle, 3-22, 29-36, 165-170, 253-254, 428.
Désir de la contemplation, 174-176, 178 ss., 294, 295.
Devoir, 303.
Dévotions, 97, 99, 102, 207-208, 429, 433. Voir Cœur de Jésus, Jésus-Christ, Mariologie.
Direction spirituelle, 95, 138-139, 165, 187, 200, 202, 207, 324, 325-350, 402-404, 428-429. Voir Confession, Enfants, Psychologie.
Divine Comédie, 211.
Doctrine spirituelle (de Lallemant), 268-288.
Documents, 83-85, 98, 197-200, 210, 321-322, 420-423, 431. Voir Biographies, Éditions.
Dominicains, 92, 323, 385 ss., 432-433.
Dons du Saint-Esprit. 34, 203, 297, 427.
Droit de Dieu, 377-380.

Ecriture Sainte, 96, 101, 194-195, 204, 207, 319, 432. Voir Evangile.
Editions, 86-89, 268-288, 308-312, 350-372, 405-409. Voir Documents, Textes.
Education, 203, 208, 288, 297, 317. Voir Caractère, Enfants.
Eglise, 317, 420-421, 422-423.
Enfants, 97, 118-120, 198, 208, 288-291, 320, 322. Voir Caractère, Communion, Confession, Direction, Education.
Erémitique (vie), 116-117, 410, 433. Voir Monachisme.
« Erotisme verbal » des mystiques, 66, 202.
Espérance, 32.
Esprit-Saint, 204, 207, 262, 317. Voir Dons.
Etats de vie, 102. Voir Religieux, Vie, Vocation.
Etudes (vie d'), 423.
Etudes ascétiques et mystiques, 93, 189-190, 205, 426.
Etudes Franciscaines, 307.
Eucharistie, 201, 207, 208, 429, 431. Voir Communion, Messe.
Evangile, 205, 210, 297, 320, 322, 323, 430.
Examen particulier, 207, 297, 301-302, 427.
Exemption des Religieux, 78.
Exercices spirituels de S. Ignace, 40, 42, 47-55, 57, 100, 179, 181, 185, 211, 212, 248-255, 308-309, 310, 313, 324, 411-412, 417, 433.
Expérience religieuse, 211, 322. Voir Psychologie.
Extase, 65 67, 98, 210, 432. Voir Révélations, Visions.

Fidélité à la grâce, 302.
Foi, 205, 303.
Force (vertu de), 205, 317.
Franciscains, 100, 191-194, 307, 316, 321, 323, 385 ss, 426, 432. Voir Tiers-Ordre.
Frères de la vie commune, 307.

Gloire de Dieu, 249-255.
Gourmandise, 120-121.
Grâce, 25, 94, 102, 204, 260-262.
Guérisons surnaturelles, 425.

Habitation de Dieu en l'âme, 25.
Hallucination, 100.
Hématisation, 319.
Histoire, 36-58, 97-100, 128-146, 188-190, 208-212, 320-324, 426, 430-433.
Histoire Lausiaque, 430.
Homélies spirituelles, 323.
Humilité, 138, 206, 248-255, 297, 313-314, 317, 433.

Illuminative (voie), 31-33.
Illusions, 187, 295. Voir Pathologie, Psychologie.
Imitation de J.-C, 307, 308, 315, 432.
Imperfection, 250.
Incarnation, 153. Voir Jésus-Christ.
Indifférence, 248-250.
Instruction religieuse, 288. Voir Education.

Jansénistes, 186, 190, 322.
Jésus-Christ, 13-18, 25, 31, 99, 110, 145, 146-161, 204, 210, 251, 310, 316, 320, 374-375, 380-383, 427, 432. Voir Cœur de Jésus, Evangile, Incarnation.
Jésuites. Voir Compagnie de Jésus.
Jeûne des mystiques, 206.
Joie spirituelle, 141-142.
Justice (vertu de), 377-384.

Lecture spirituelle, 206, 319.
Lettres spirituelles, 98, 102 ss., 197-199, 209, 297-303, 309, 320, 431.
Limpias, 100, 319, 428.
Liturgie, 204, 207, 212, 312-313, 319-320, 427, 429, 430, 433.
Loudun, 324.

Magnificat, 208.
Manichéisme, 422.
Mariage, 105-112.
Mariologie, 25, 90-91, 92, 97, 98, 109, 208, 287-288, 429. — Médiation, 304-307, 320.
Méditation, 165-166, 172, 200, 310-312, 403, 417, 430. Voir Contemplation, Oraison.
Mendiants (Ordres), 76-81.
Mépris de la perfection, 218-219.
Mérite, 302, 428.
Messe, 297, 320, 321, 323, 429. Voir Communion, Eucharistie.
Méthode des études ascétiques et mystiques, 180-183, 203.
Monachisme, 93, 99, 111-127, 211, 321, 322, 323, 410-414, 419, 430. Voir Bénédictins, Dominicains, Franciscains.
Monde (vie mondaine), 122-124.
Morale, 204, 206.
Mort, 320.
Mortification, 30, 94, 95, 120-122, 128-146.
Moyen-âge mystique, 432.
Mystique (Théologie mystique et ascèse), 23-36, 142-145, 178-187, 318, 428, 433. Voir Ascétique, Continuité, Principes, Traités.
Mystiques, 62-69, 197, 323, 430. Voir Psychologie.

Nécrologie, 92.
Néoplatonisme, 211, 422-423.

Obéissance au Directeur, 325-350. Voir Direction.
Obligation de la Perfection, 213-247.
Oraison, 23, 34, 83, 98, 165-172, 207, 310, 312, 430, 433.
Oraison du P. B. Alvarez, 36-57.
Oraison et vie apostolique, 45, 53.
Oraisons jaculatoires, 132-137, 200. Voir Ascétique, Contemplation, Méditation, Mystique, Prière.
Oraison (*Traité de l'*), 384-401, 433.

Paix de l'âme, 141-142, 320.
Pardon des injures, 354-356, 360-362.
Paroles intérieures, 140, 141, 402. Voir Révélations, Visions.
Passionistes, 219.
Pater noster, 262-266, 432.
Pathologie, 65, 96, 200, 420, 425. Voir Psychologie.
Pauvreté, 76-78, 113-115, 210, 323.
Péché véniel, 94, 248-250 ; — péché contre la perfection, 218-246 ; — péché dans S. Jacques, 352 ss., 370-372. — Voir Pénitence.
Pédagogie chrétienne, 118-120. Voir Education, Enfants.
Pénitence (vertu de) et apostolat, 373-384.
Perfection chrétienne; 26,-29, 92, 94, 165, 168, 195, 317, 427.
Perfection religieuse, 76-81, 213-247.
Perfection dans le clergé paroissial, 83-85, 197-198, 320.
Perfection et mystique, 180, 206, 318, 428. Voir Vie parfaite.
Phénomènes mystiques, 292-294, 318-319, 402-404, 424-425, 428. Voir Extase, Limpias, Loudun, Psychologie, Révélations, Visions.
Philosophes païens, 99.
Piété, 203, 210, 297, 319, 427. Voir Dévotions, Liturgie, Prière.
Plaisir (Bon) de Dieu, 170.
Platonisme, 70.
Plotinisme, 70, 422-423.
Possession diabolique, 324.
Prado (le), 197-198.
Prédication, 316.
Présence de Dieu, 96, 134, 140-141, 145, 169, 206, 415-420.
Présence de Marie, 306.
Prêtres, 27, 83-85, 86, 97, 194-195, 197-198, 208, 320, 421, 430.
Prière, 98, 99, 303, 319, 321, 322, 42 , 430. Voir *Pater*.
Prière mentale, 323. Voir Liturgie, Oraison.
Principes généraux, 93-94, 203-204, 316-317, 427. Voir Théologie, Traités.
Profession religieuse, 227-230. Voir Religieux (état).
Progrès spirituel, 31-33.
Prophètes, 210, 432.
Psychologie, 62-69, 202, 203, 204, 205, 211, 292-294, 316, 317, 318, 402-404, 418-420. Voir Conversion, Education, Phénomènes mystiques.
Puissances de l'âme, 165-166, 169.
Purgative (voie), 29-31, 165-166.
Purification passive, 83.

Quiétude (oraison de), 46-55, 57, 200, 402-404.

Règles des religieux, 103, 118, 191-193, 214-247.
Regnabit, 307.

Religieux (état), 79-81, 94, 97, 99, 200, 211, 213-247, 410-414, 430. Voir Cénobitisme, Dominicains, etc.
Religion (vertu de), 95, 205, 373-374. Voir Religieux (état).
Renaissance baptismale, 260-262.
Réparation, 98, 99, 198-199, 383-431.
Retraites spirituelles, 96, 197, 207, 320, 322. Voir Exercices spirituels.
Révélations, 68, 97, 257-259, 428. Voir Extase, Visions.
Revues, 86, 194-195, 307-308.
Revue Sacerdotale du Tiers-Ordre, 307.
Rosaire, 429.

Sacerdoce. Voir Prêtres.
Sacramentum, 267-268.
Sacrifice du Christ et du Chrétien, 94, 320.
Sainteté (note de l'Eglise), 223-225. Voir Perfection.
Saint-Siège, 82, 191-192, 304-305.
Saints (les), 427.
Scolastique (Théologie), 205, 211. Voir Thomisme.
Scrupuleux, 200.
Sentiment religieux (histoire du), 188-190. Voir Psychologie, Religion.
Séminaires, 322. Voir Prêtres.
Silence mystique, 99.
Simplicité, 170.
Simplicité (oraison de), 95, 200, 201, 416, 418.
Souffrance chrétienne, 95, 432. Voir Mortification.
Spiritisme, 421, 425.
Stigmates, 96, 322, 428.
Stylites, 211.
Symbolisme chétien, 91, 256-268.

Tentations, 83, 195, 431.
Terre-Sainte (la), 195.
Textes (éditions de), 97-98, 208-209, 308-312, 320-321, 324, 430-431. Voir Editions.
Théologie ascétique et mystique, 309-310, 424, 432. Voir Ascétique, Mystique, Principes, Traités.
Théologie dogmatique, 424.
Théosophie, 206.
Thomisme, 70-75, 421.
Tiers-Ordre franciscain, 191-193, 208, 320, 426, 430.
Tradition et mystique, 180-183, 211.
Traités spirituels, 161-177, 203, 292-297, 316, 324, 384-401, 433. Voir Ascétique, Lettres spirituelles, Mystique, Principes.
Trouble, 202.

Unité de la vie spirituelle, 171-177, 427. Voir Ascétique, Continuité, Mystique.
Unitive (voie), 33-36.
Union à Dieu, 25, 34, 100, 200, 206, 211, 298, 300-301, 318, 402-404, 417, 419, 428.

Vanité, 124-125.
Verbum divinum, 194-195.
Vertus chrétiennes, 32, 83, 95, 205, 211, 302. Voir Amour de Dieu, Charité, etc.
Victime (vocation de). Voir Réparation.
Vida Sobrenatural, 86.
Vie chrétienne. 24, 35, 204, 260-262, 321, 432.
Vie commune et parfaite des prêtres, 83-85, 86, 101-127, 197-198, 208.
Vie intérieure, 89, 94, 161-177, 195, 317, 323, 427.
Vie religieuse. Voir Religieux (état).
Virginité, 105-112, 120-124, 209. Voir Chasteté, Continence.
Visions, 65, 67, 68, 211, 257-259, 293-294, 403.
Vocation, 98, 208, 429. Voir Prêtres, Religieux.
Vœux de religion, 214, 247. Voir Religieux.
Vœu d'obéissance au Directeur, 347-350.
Voies (trois), 29-36. Voir degrés.
Voix intérieure, 87.

Zèle. Voir Apostolat.

3. — TABLE DES NOMS DE PERSONNES

Acquaviva, Cl., 57.
Adrian, J., 205.
Agius, T., 95, **146-161**.
Aicardo, J.-M., 321.
Albareda AM., 433.
Alberdi A., 428.
Albert le Grand, 17, 321.
Alès (d') A., **256-268**.
Alexander, F., 207.
Alexis de Barbezieux, 96.
Allmendinger, H., 205.
Alphonse de Liguori (St), 217, 218.
Alric, J.-F., 210.
Alvarez Balth., 36-57, 309.
Alvarez de Paz, J., 100.
Ambrosio de Saldes, 321.
André Avellin (Saint), 17.
André, H., 317.
André, M., 311, 430.
Angèle de Foligno (Ste), 97.
Antoine du S. Esprit, 182 ss.
Apalategui, 309.
Arintero, J.-G., 86, 90, 176-188, 206, 294, 296, 318, 319, 428.
Aristote, 70 ss, 99, 210.
Astrain, 37 ss.
Athanase (saint), 209.
Augustin (S.), 4, 10, 12, 99, 211, 262, 321, 351-372, 422, 432.
Autin, A., 208.
Avellaneda (de), D., 37 ss.
Azpilcueta (de), M., 321.

Baij, C ; 86-88.
Baiole, A., 161-178.
Bainvel, J.-V., 58, 207.
Balsamo, I., 162 ss.
Bardo, B., 321.
Barrès. M., 100.
Bartmann, B., 99.
Basile (saint), 321.
Batiffol P., 432.
Baverstock, A.-H., 208, 429.
Beaudenom, 291, 297-304.
Beauduin, L., 94.
Beaufreton, M., 193.
Belluci, A., 212.
Benoît d'Aniane (saint), 211.
Benoît de Nursie (saint), 323, 419.
Benoît XV, 82, 191.
Benson (Mgr R. H.), 210.
Bergamaschi, P., 86.
Berlière, U., 93, 323, 324.
Bernadot MV., 433.
Bernard (saint), 209.
Bernardino da Gualdo Tadino, 208.
Bernberg J., 432.
Bertrand, G., 198.
Besse, D., 321.
Bessemans, A., 96.
Bessières, A., 322.
Betha von Reute (Bse), 205.
Bierbaum, M., 76-82.
Biondini, M.-A., 88.
Bliguet, M.-J., 203.
Bœminghaus, E., 205.
Boggs, L.-P., 318.
Bolger, C., 99.
Bonaventure (saint), 76 ss, 100, 307, 432.
Bonnenfant, G., 322.
Bonneval, P., 200.
Bontoux, G., 319.
Bordeaux. H., 98.
Bossuet, 5.
Bouix, M., 224.
Boulay, D., 98.
Bover, J.-M.. 99, 195.
Bowden S., 431.
Boyd Barret., E., 204, 317.
Boyer, C., 211, 422.
Brémond, H., 100, 188-191, 212, 271 ss.
Brett I., 427.
Brière (Y. de la), 98.
Brillant, M., 314.
Brou, A., 212.
Brucker, J., 92.
Brucker, P., 198.
Buber, M., 209.
Bughetti B., 330.
Buonaiuti, C., 209.
Burch V., 427.
Burroughs EA., 432.
Butler, C., 209, 430.
Byrne, G., 319.
Byron, M., 210.

Calendini L., 430.
Canisius (Bx. P.), 431, 433.
Cano (Melchior), 395 ss.
Capelle, L., 199.
Caronti, E., 319.
Carré de Malberg (Mme), 202.
Carrozzi, M., 86.
Casel, O., 99.
Cassien, 199, 211, 323.
Cathala, M. R., 316, 433.
Catherine de Sienne (Ste), 251, 431.
Cathrein, V., 313.
Cavallera, F., **101-128**, **188-191**.
Cazal, E., 201.
Cazes, F., 207.
Cerf (Le), J., 211.
César de Tours, 323.
Cesare, O., 98.
Chambost, C., 197.
Champion, 268 ss.
Charles P., 433.
Chaumont, H., 202.
Chevrier, 197.
Cirot, G., 209.
Cisneros G., 433.
Claire (sainte), 98, 194, 316, 426.
Claudio de J. Crucif., 93, 96, 324.
Clorivière (de), 171 ss.
Cochet, M.-A., 205.

Cochin (Mme A.), 322.
Colette (sainte), 431.
Colomban (saint), 211, 430.
Collin, M., 210.
Collins, H., 94.
Colunga, E., 317.
Condamin, A., 322.
Conselheiro, A., 210.
Cordeses, A., 48, ss.
Coste, P., 209.
Cotton, P., 162 ss.
Cros, L.-J.-M., 291.
Cuervo J., 385 ss., 433.
Cyprien (saint), 256-268, 320.

Dante, 211, 433.
David, A., 97.
Davide da Savignano, 208.
Davila, G. Gonz., 39 ss.
Dayet, J., 97.
Debout (Mgr), 202.
Debuchy, P., 307.
Dehon, L., 89.
Deissner, K., 210.
Delehaye, H., 211.
Denifle H., 430.
Denis, M., 308.
Devas, R., 98, 321, 323.
Diadoque (saint), 99.
Diaz (Marie), 431.
Didiot, 306.
Dignant, O.-E., 205.
Dimmler, E., 96.
Dœlger, J., 91.
Dominique (saint), 323, 432.
Donat, 260.
Doncœur, P., 208.
Doyle, W., 128-146.
Drinkwelder O., 433.
Dublanchy, E., 320.
Dudon, P., 36-58, 384-401.
Dumaine, H., 207.
Dunin-Borkowski, S., 317.
Dupeux, A., 99.
Durantel, J., 70-76.

Eckhart, 209.
Edgar, 323.
Emmerich (Catherine), 431.
Epictète, 5.
Eriau J.-B., 431.
Estève A., 428.
Etchegoyen, G., 311.
Etchevarria, 306.
Eudes (Bx J.), 98, 196, 319.
Evagre de Pont, 209.

Faloci-Pulignani (Mgr A.), 97, 320.
Farges (Mgr A.), 292-297, 318.
Fargues, M., 97.
Faucon, M., 98.
Fénelon, 212.
Fernandez, 195.
Ferrando F., 385 ss.
Ferré, T., 193.
Ferrini, C., 322.
Ferrusola, 250.
Feuling, D., 203.
Figuera (G. de la), 310.
Fischer, L., 320.
Fleury-Divès, P., 98.
Florent de l'E. Jésus, 431.
Fornaroli D., 427.
Franchi A., 421.
François d'Assise (saint), 16, 99, 191-194, 316, 323.
François de Sales (saint), 4, 324, 337 ss.
François Xavier (saint), 309.
Frick H., 432.
Friedrich, E., 97.
Fuerth, 429.

Galdos, R., 212.
Galmes, S., 311.
Galtier, P., 313-314, 373-384.
Garrigou-Lagrange, R., 83, 93, 94, 203, 318, 432.
Garro VD., 428.
Gastoué A., 433.
Gauderon, J., 319.
Gébhard, H., 306.
Gebhardt, A., 209.
Geerts. G., 213-248.
Gemelli, 197, 425.
Gemma Galgani, 98.
Gérard d'Abbeville, 76 ss.
Gérard de S. J. de la Croix, 431.
Ghazali, 432.
Gil, H., 211.
Glogger, P., 321.
Gobillot, P., 99, 322.
Godinez, 309.
Godts, P., 208, 306.
Goettelmann J., 429.
Gonon, 199.
Gordon, R.-M., 206.
Gougaud, L., 99, 207.
Goyau, G., 208, 210, 322.
Grabmann, M., 100, 209.
Graham, R. B. C., 210.
Grandmaison (L. de), 100, 128-146, 212.
Gratien J., 6, 407 ss.
Grégoire le G. (saint), 12.
Grégoire de Nysse (saint), 17.
Grignon de Montfort (Bx), 92, 97, 305.
Grou, J.-M., 310.
Gruender H., 428.
Guallar, 306.
Guibert (J. de), 63-70, 76-82, 176-188, 292-297, 404-409.
Gury, 234 ss., 241, 242, 246.
Gusmini, G., 97.
Guthrie, K. S., 99.
Guttierez, M., 47.
Guyon (Mme), 64.

Hadewige, 433.
Hafen, J., 97.
Haggeney, K., 320, 430.
Hammerschmidt M., 430.
Hamon, A., 195, 324.
Hamon, M., 322.
Hannsens, J., 320.
Hedley (Mgr), 320.
Helvidius, 102 ss.
Henri de Friemar, 98.
Henrion, E., 197.
d'Herbigny M., 424.
Herwegen, I., 204.
Hessen, D., 99.
Hill, A. C., 204.
Hock, 415-418.
Hoffmann I., 427, 428.
Holtum (G. von), 95.
Holzhauser, 86.
Hompel (M. ten), 94.
Honnef, J., 209.
Howley, J., 205.
Huby, V., 272 ss.
Hugon, E., 90, 316, 427.
Hugueny, E., 324.

Humblet, 420.
Hummelauer (de), 249, 433.
Huyben, J., 316, 426.

Ibero, J.-M., 205, 427.
Ignace de Loyola (saint), 5, 6, 10, 30, 38 ss., 100, 179 ss., 211, 248-256, 308, 324, 411, 417, 427, 433.

Jacobi, W., 210.
James, W., 211.
Jamin, F., 208.
Jansen, F. X., 94.
Janvier, 205.
Jarret B., 430.
Jean (saint), év., 16, 320
Jean Berchmans (saint), 209, 431.
Jean Chrysostome (saint), 12, 15.
Jean de la Croix (saint), 32, 34, 183, 185, 205, 212, 318, 324, 427.
Jean de Jésus M., 431.
Jérôme (saint), 101-128, 323.
Joachim de PI. C., 98.
Job, 432.
Joret, D., 206, 317.
Joseph (saint), 433.
Joseph de Cupertino (St), 16.
Jovinien, 102 ss.
Julienne de Norwich, 97.

Kastl (J. von), 209.
Klingseis, R., 211.
Klodnicki, 201.
Knor, J.-B., 320.
Kœnig E., 432.
Kramp, J., 207, 320, 429.
Kruitwagen B., 433.
Kügelin de Waldsee, K., 205.
Kümmer, 317.
Kurtz, M., 207.

La Fuente V., 209, 405.
Lalande, H., 58-63, 83-86, 202, 289.
Lallemant, L., 56, 100, 212, 268-288.
Landauer, G., 209.
Lateau, L., 206.
Lauter A., 431.
Laveille (Mgr), 202.
Lazzeri, Z., 98, 194.
Le Bec, 424.
Lefèvre, G., 312.
Legrand, A., 97, 429.
Lehodey, 318.
Lemkuhl, 235, 238, 241, 242.
Lemonnyer, A. 204.
Leplus, B., 321.
Lesne, E., 211.
Letonnelier, A., 98.
Leuba, J.-H., 318.
Lhoumeau, A., 92.
Lindworsky, 415-418.
Lippert, P., 317.
Little A., 426.
Lisieux (N. de), 79.
Livietto, 322.
Lobineau, 324.
Lombard, E., 318.
Longhaye, G., 6.
Longpré E., 432.
Louis de Blois, 100.
Louis de Grenade, 98, 209, 385-401.
Louis le Pieux, 211.
Louismet, S., 318.
Lozano, S., 203, 427.
Ludwig, B., 322.
Lucas, H., 320.
Lugano, D., 211.
Luther, M., 211.
Lutz, 201.
Lyonnard, 199.

Macaire, (S.), 323, 430.
Mackean, W., 99.
Mackintosh, H., 99.
Madeleine de S. Joseph, 431.
Mager, A., 94, 96, 206, 316, 418-420.
Mahieu, J., 89, 288-292.
Mainage T., 425.
Maistre, (J. de), 210.
Manoha, L., 322.
Marc, Cl., 222, 235.
Marchetti, O., 83, 93, 195, 204, 326-350, 421.
Maréchal J., 426.
Maresch M., 431.
Marguerite-Marie (sainte), 195-197.
Marie (Sainte Vierge), 90, 96, 97, 200, 320.
Marie-Joseph du S. C., 426, 428.
Marie Saint-Anselme, 322.
Martin R., 432.
Martindale, C., 210, 431.
Mascarelli, E., 197.
Maurice-Denis, N., 205.
Mausbach, J., 95.
Mazoyer, Ph., 322.
Mercier (Cardinal), 283, 304.
Mercurian, E., 37 ss.
Meschler, M., 322, 433.
Metzler J., 431.
Michel-Ange, P., 98, 209, 385 ss., 433.
Miller, B., 322.
Millot, J., 96.
Modershon, E., 204.
Moes D. K., 431.
Moisant X., 427.
Monialis, 209.
Monti, G.-M., 321.
Monterrand (M. de), 63-70, 202.
Moreau (E. de), 323.
Moreno-Maldonado, J., 97.
Morin, 101 ss.
Mortier, 92.
Mostertsk, 208.
Mundle, W., 210.
Müller, B., 205, 210.
Murphy, D., 210.
Musonius, 5.
Mutz, I, 203.

Naval, F. 318, 428.
Nediani, T., 194.
Nellie du Dieu Saint, 322.
Nente (I. del), 310.
Nicolas de Tolosa, 433.
Nicolussi, J., 201.
Noble, H. D., 93, 95, 204, 205, 317, 427, 428.
Noettinger M., 433.
Noldin, H., 97.
Nonell y Mas, J., 250, 253.

Oberhammer C., 429.
Oberrauch, 246.
Oldrá, A., 95.
Olgiati, F., 322.
Olier, 33.
O'Rahilly, A., 128 ss.
Origène, 66.
Oscar de Pamel, 426.
Osende, V., 317, 428.

Pacheu, J., 317.
Palladius, 209.
Panades, M., 96.
Parnisetti, G., 207.
Parra, C., 94.
Pastor, 208, 320.
Paul (saint), 3-22, 99, 210.
Peano, D., 208.
Peillaube, E., 204.
Pellegrini, C., 322.
Peralta, (V. de), 96, 100, 204, 323, 432.
Perroy, L., 314.
Pesch, Chr., 225.
Peters, 204.
Petersen, G., 209.
Petitot, H., 99, 432.
Petschenig, 199.
Philippe II, 321.
Piat, 221, 224, 235, 238, 241, 242.
Piazza F., 429.
Pichery, E., 199, 211, 323.
Pie (cardinal), 321.
Pieratti, A., 208.
Pierre d'Alcantara (saint), 98, 209, 385-401, 433.
Pijper F., 410-414.
Pinard, H., 211.
Platz, H., 319.
Plaza (J. de la), 47, 51.
Plotin, 99.
Plus, R., 94.
Poncelet A., 431.
Pontius, 258.
Poppe, E., 290.
Porte (Mgr de la), 310, 316.
Pottier, A., 268-288, 322.
Pou y Marti, J.-M., 211.
Poucel, V., 322.
Poukens J.-B., 410-414.
Poulain, A., 67, 68, 182 ss. 295.
Pous, 195.
Poyer G., 427.
Power, 195.
Prat, F., 3-22, 248-256.
Prémio-Réal (de), 308.
Prévot, A., 198.
Ptolémée Glauk., 99.
Puano J. M., 499.
Puente (L. de la), 36 ss., 309.
Puniet (P. de), 100, 429.
Purcell, H., 210.
Pydynkowski, 249, 433.

Rademacher A., 427.
Raitz von Frenz, E., 95.
Ramirez S., 428.
Ratisbonne T. et A., 421.
Raymond Lull, 310, 430.
Reguera (de la), 309.
Reichmann, M., 98.
Renaudin, P., 322.
Retté, A., 196, 421.
Richer, A.-M., 205.
Richstaetter, K., 196, 211, 321.
Ridolfi, N., 98.
Riedinger, L., 297-304.
Rigoleuc, J., 268 ss.
Rimml, R., 211.
Robinson T. H., 432.
Rojo, C., 207.
Roothaan, J. 308.
Rothenhaeusler, M., 323, 432.
Roupain, E., 307.
Roure, L., 316, 425.
Rubio Cercas, M., 319.
Ryelandt, I., 207, 212, 429.

Sabino de Jesus, 324.
Sadet, C., 94.
Saint-Amour (G. de), 76.
Saint-Jure, 17.
Sainte-Marie-Perrin E., 431.
Salsmans, 238, 241, 326, 421.
Saubin, 316, 317.
Saudreau, A., 99, 180 ss., 296, 318.
Sawicki F., 427.
Scharsch, Ph., 319.
Schlund E., 430.
Schram, 309.
Schroers, H., 323.
Schultes R., 430.
Schuster, I., 323.
Schwientek, A., 99, 211.
Scott Holland, H., 205.
Segond, J., 94.
Sempé, L., 95, 206, 207, 324.
Semprini, G., 315.
Sénèque, 5.
Sertillanges, A.D., 204, 423.
Séverin, T., 209.
Silverio de S. Teresa, 98, 209, 404-409.
Simons, Th., 323.
Slattery CL., 432.
Spoerr, B., 89.
Springer, E., 318.
Steuart, W., 95.
Stoeckius, 98.
Suarez, F., 169, 171, 212, 251.
Suarez, J., 37 ss.
Sulpice (saint), 30.
Surin, J. J., 56, 212, 278, 279, 287.
Symphorien de M., 307, 426, 432.

Tanquerey, A., 23-36, 95.
Tauler, 323.
Tertullien, 259-266.
Texier, 306, 321.
Thérèse (sainte), 3, 6, 16, 17, 34, 35, 38, 53, 55, 62 ss., 98, 100, 183 ss., 201, 209, 210, 212, 308, 318, 404-409 (Œuvres), 431.
Thérèse (la Mère), 322.
Thomas d'Aquin (saint), 12, 70-76, 76 ss., 95, 213 ss., 231-233, 234 ss., 255.
Thurston H., 100, 206, 319, 428, 431.
Tillmann, F., 210.
Tillmann, G., 206, 420.
Timon-David, 291.
Tondelli, L., 210.
Tonquédec (J. de), 70-76.
Torre (J.J. de la), 42, 43, 309.
Trapadoux (Mme), 198.
Trullas, M., 217.

Ubald d'Alençon, 429, 430.

Ugarte de Ercilla, E., 100, 203, 319.
Ugolin (Cardinal), 192.

Valensin, Alb., 161-178.
Van den Wingaert, 192.
Van Gorp, J., 313.
Vanhee, L., 100., 322.
Van Houtryve, 319, 320.
Van Mierlo J., 433.
Varangot, A., 98.
Vassall Phillips, O., 97.
Vaudagnotti, A., 197.
Vaudon J., 431.
Velasco Estrepa, 433.
Venant de Roulers, 200.
Vermeersch, A., 223-248.
Vigorelli, R., 208.
Vilarino, R., 95.
Viliecourt, L. 323, 430.
Vincent de Paul (saint). 209, 321.
Vincent Ferrier, (S.), 17.
Vincentini, A.-M., 88.

Wachter, P., 207.
Waffelaert (Mgr G. J.), 89, 206, 321, 428.
Walker, L., 324.
Wallace M., 420.
Walter Hilton, 433.
Watrigant, H., 197, 309, 310.
Weber, 210.
Wernz, F. X., 224, 229, 236.
Williamson B., 428.
Wilmart A., 351-372.
Wilms. H., 92, 96, 431.
Wittmann, M., 99.
Wrzol, L., 211.
Wunderle, G., 317.
Wyman, H. H., 322.

Zannetti, A. M., 88.
Zimmermann, F. 94.
Zorell, 195.

Le Gérant : A. SOUCASSE.

ETUDES

SOMMAIRE DU 5 OCTOBRE 1921

P. DUDON : Le R. P. de Scorraille. — L. JALABERT : Le film corrupteur. — M. D'HERBIGNY : Anglicans et orthodoxes : II. En Yougoslavie. — L. ROURE : Littérature spirite : *Réincarné*. — A. DIEUZAYDE : Marie Gimet, *Mystère*. — L. DE MONDADON : Un jésuite de cinéma : *le P. d'Exiles*. — Y. DE LA BRIÈRE : Chronique du mouvement religieux. — Revue des Livres.

Les abonnements partent du 5 janvier, du 5 avril, du 5 juillet et du 5 octobre.

Un an : FRANCE..... **30** fr. — ÉTRANGER (Union postale)..... **35** fr.
Six mois : FRANCE..... **16** fr. — ÉTRANGER — ..... **18** fr.

Un Numéro : 2 francs

RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE

SOMMAIRE DE MAI-AOUT 1921

P. DUDON : Pourquoi la cause de Bellarmin est-elle restée trois cents ans pendante devant la Congrégation des rites ? — P. GOBILLOT : Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion d'Egypte (*suite*). — A. D'ALÈS : *Itala*. — G. BARDY : S. Grégoire de Nysse, *Ep. ad Philippum*. — P. SCHEPENS : L'office du chapitre à Prime. — H. PINARD : Unité de la conscience morale dans l'humanité. — S. RONZEVALLE : La langue primitive de la Bible. — J. LEBRETON : Bulletin d'histoire des origines chrétiennes. — A. D'ALÈS : Bulletin de théologie historique.

Les abonnements partent de janvier.

FRANCE..... **14** fr. — Union postale..... **16** fr.
Pour les abonnés des **Etudes**... **12** fr. — — ..... **14** fr.

Prix du fascicule double... : 4 fr. 50
Prix des années écoulées.. : 15 fr.

Adresser les abonnements à

M. L'ADMINISTRATEUR des **Etudes**
5, Place Saint-François-Xavier, Paris (VIIe)

G. BEAUCHESNE, Editeur, 117, rue de Rennes, PARIS (VIe)

VIENNENT DE PARAITRE :

Paul DUDON, S. J.

Le Quiétiste Espagnol

MICHEL MOLINOS (1628-1696)

Un volume, grand in-8°, XXII-314 pages.

Aug. HAMON, S. J.

Un Maître de la Vie Mystique

Le Père RENÉ DE MAUMIGNY

de la Compagnie de Jésus

Un volume, in-8°, 280 p.

LIBRAIRIE DE L'ART CATHOLIQUE, 6, place Saint-Sulpice
PARIS (VIe)

LA VIE ET LES ARTS LITURGIQUES

Revue Mensuelle

Directeur : **Rme P. Dom CABROL**

The Abbey Farnborough - Hants Angleterre

Abonnements : Un an..... **15** fr. — Etranger..... **18** fr.

Pour les Ecclésiastiques : **14** fr et **15** fr.